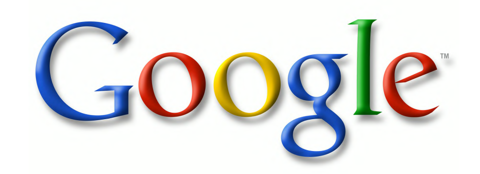






Geschichte

der

religiösen Aufklärung

im

Mittelalter

vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten

von

Hermann Reuter.

Erster Band.

Berlin, 1875.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)

Seinem

Wilhelm,

dem Bruder und dem Lehrer,

in dankbarer Liebe

gewidmet

Weihnachten 1874.

Vorrede.

Vor allem ist es mir, ich kann sagen, Gewissensbedürfniß, über den Titel meines Buches Auskunft zu ertheilen. Der Leser kann denselben leicht zweideutig finden, auf Grund seiner Auslegung Erwartungen hegen, welche nicht erfüllt werden. Um so dringender ist meine Bitte, die nachfolgende Rechtfertigung zu berücksichtigen.

Unter „Aufklärung" verstehe ich die Opposition der als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft[1]) gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus, die Bewegung der Emancipation von den autoritativen Gewalten, welche den Sturz oder doch eine wesentliche Schwächung derselben erzielt, in der Absicht an Stelle des katholischen Christenthums wenigstens in den Kreisen der Gebildeten sei es ein von der Kritik gereinigtes, von der Vernunft als dem höchsten Kriterium der religiösen Wahrheit umgestaltetes (Christenthum), sei es die natürliche Religion zu setzen, sei es alle Religion aufzulösen. Grade die beiden zuletzt erwähnten Richtungen gelten mir als aufklärerische im engeren Sinne. Indessen wäre der Gedanke an diese der unbedingt maßgebende bei Auswahl des Stoffes gewesen, so würde bei Weitem das Meiste, was dieser erste Band enthält, von demselben auszuschließen gewesen sein nach meinen Grundsätzen, welche freilich nicht die gewöhnlichen sind. Denn die literarische Zuchtlosigkeit hat den Ge-

[1]) Vergl. Ritzsch in den Jahrbüchern für protest. Theologie I. 1 S. 49.

schmack in vielen Kreisen so verderbt, daß das Ueberschreiten der Grenzen des Themas gar nicht einmal als Fehler [1]) erkannt wird. Und ob auch zwei Drittel des Buches von dem nicht handelten, was der Titel verheißt, was kümmert das manchen Leser; „das reiche Material ist ja unter allen Umständen ein zu kostbares Gut", nach meiner Meinung in vielen Fällen ein Uebel. Da ich dieses selbstverständlich zu meiden bestrebt bin, fühle ich mich um so mehr gedrungen zu erklären, daß ich mit klarstem Bewußtsein die Grenzen der Aufgabe so erweitert habe, daß die Charakteristik auch der erstgenannten Richtung geradezu geboten war. Es giebt, so viel ich weiß, eine kanonische Definition der Aufklärung nicht. Und wäre dies auch anders, so müßte ich doch behaupten, mit abstracten Formeln dieser Art läßt sich die Fülle des geschichtlichen Lebens nicht umspannen. Ein Begriffs-Schema habe ich mir freilich in obigen Sätzen gebildet und mußte das, um die historischen Erscheinungen finden zu können, welche ich suchte; aber ich fand die eine oder andere derselben auch da, wo nur gradweise verschiedene Annäherungen an jenes von mir erkannt wurden. Ja ich muß sagen, jenes ist nicht von Anfang an fertig gewesen, sondern nach und nach fertig erst geworden. Der erste Gedanke an dieses wissenschaftliche Unternehmen hat sich mir aus meinen Quellen-Studien ergeben, ist durch diese mir aufgedrängt. Indem ich von kirchen- und dogmenhistorischen Interessen geleitet in den Ueberlieferungen des zwölften Jahrhunderts forschte, stieß ich auf mancherlei Material, welches sei es meines Wissens gar nicht bekannt, sei es bisher einseitig benutzt worden war. Ueberdies von jeher von der Epoche Friedrichs II.

[1]) Hätte ich dem Beispiel mancher Historiker folgen, die Geschichte der Aufklärung nicht unter Voraussetzung der Kenntniß der kirchen- und dogmenhistorischen Unterlage erzählen, sondern diese selbst wiederholen wollen, dann würde ich die Bogenzahl wenigstens verdreifacht, hierdurch und durch gehörige Breite der Darstellung die intensive Arbeit mir außerordentlich erleichtert haben. Allein ich verwerfe diese Methode des literarischen Betriebs ausdrücklich.

von Hohenstaufen angezogen und bemüht sie zu verstehen, kam ich auf die Vermuthung, daß die „Ghibellinische Bildung" eine Vorgeschichte habe. Ich dehnte meine Studien nunmehr weiter aus und begann um so eifriger zu sammeln, da ich einsah, daß unsere bisherige theologische Dogmengeschichte (wie die Geschichte der Philosophie) durch ein neues Capitel ergänzt werden müsse, solle sie ihren wissenschaftlichen Beruf erfüllen. Auch die hierher gehörigen Schriften desjenigen Theologen, welcher Manchen als epochemachender Reformator der erstgenannten Disciplin gilt, Baurs, wissen von jener denkwürdigen culturhistorischen Bewegung nichts. Je weniger dieselbe bisher beachtet zu sein schien, um so anziehender wurde sie mir. Ich beschloß Alles daran zu setzen, ihre Dimensionen und Motive in dem christlichen[1]) Mittelalter von dem achten bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts zu entdecken. Das vierzehnte und funfzehnte sollte von dem Umfange dieser Forschungen ausgeschlossen bleiben, da die bisherige Literatur über die Geschichte des Humanismus schon Manches auch für die der Aufklärung geleistet hat. Ueberdies hatte ich die dringendste Veranlassung mich zu beschränken. —

Die für alle historische Untersuchung erste Frage nach den eigenthümlichen Quellen war im Voraus nicht sicher zu beantworten. Ich mußte erst, lediglich der Divination vertrauend, in Quellen suchen, um die Quellen zu finden, natürlich nicht die, aus welchen lediglich die Kenntniß der Geschichte der Aufklärung, sondern aus welchen auch sie Betreffendes zu schöpfen wäre. Ich fand in Fällen, wo ich zu finden erwartet hatte, in anderen wider die Erwartung, in noch viel mehreren aber nicht trotz alles Suchens. Wie viele Stunden emsiger Lectüre haben für meinen Zweck gar keine Ausbeute geliefert! Wie mancher Band ist durch meine Hand gegangen, aus welchem ich auch nicht eine Notiz ent-

[1]) Die Periode der Aufklärung auf dem Gebiete des Islam werde ich im zweiten Bande berühren, aber nicht darstellen. Das Wort „Mittelalter" auf dem Titel ist von dem christlichen zu verstehen.

nehmen konnte! — Dessen ungeachtet hätte ich diese Arbeit noch länger fortgesetzt als geschehen ist, wenn ich ein Ende derselben hätte absehen können. Allein ich erkannte demnächst, daß dieselbe in keinem Verhältniß zu meiner Kraft stehe. Ich hätte nahezu die ganze Literatur des Mittelalters in den bezeichneten Jahrhunderten nach derselben Methode, welche ich bisher angewandt hatte, durchstudiren müssen, wollte ich sicher sein, daß keinerlei überlieferte Notizen von mir übersehen würden. Aber schon der Gedanke an solch ein Unternehmen — wer als Einzelner könnte denselben im Ernste verfolgen? — Begreiflich genug, daß ich mich denselben nicht gewachsen fühlte, daß mich der Zweifel quälte, ob ich den bereits mir vorschwebenden Plan einer literärischen Ausführung des gedachten Themas nicht aufgeben sollte. Indessen das Interesse an dieser vernachlässigten Partie der mittelalterlichen Culturgeschichte war ein so starkes, die Ueberzeugung davon, daß diese Lücke in der Literatur im Dienste der Wissenschaft ausgefüllt werden müsse, eine so feste geworden, daß ich nach kurzen Zwischenräumen wieder aufnahm, was ich bereits fallen gelassen hatte. So viel Stoff war wenigstens schon erarbeitet, daß ich mir sagen konnte, die gewöhnliche [1]) Ansicht, es sei das ganze Mittelalter bis zum dreizehnten Jahrhundert eine Periode des Glaubens und Aberglaubens gewesen, wäre eine bis zum Irrthum einseitige, nur durch eine entgegengesetzte einseitige Darstellung zu berichtigen. Es galt also nichts Geringeres, als volle Erkenntniß der historischen Wahrheit. Um diese desto rascher zu ermitteln, suchte ich Berather und Helfer. Brieflich und mündlich wurde der eine und der andere Historiker befragt und ihm die durch Mittheilungen über meine Entwürfe motivirte Bitte ausgesprochen, mich belehren zu wollen, sofern er bei seinen eigenthümlichen Untersuchungen nebenbei vielleicht irgendwelches hier-

---

[1]) Zu meiner freudigen Ueberraschung hat Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, Bd. I. Vorrede S. VI—IX. sich mit Recht in ganz anderer Weise geäußert.

her gehörige Material entdeckt habe, von welchem er vermuthete, daß es in Betracht meiner Fachwissenschaft mir unbekannt geblieben. Allein alle erwiderten unter Bezeugung freundlicher Theilnahme, daß das erwähnte Problem zwar in hohem Grade der Lösung werth erscheine; aber Beiträge zu derselben zu geben vermöchten sie nicht. Der erste Eindruck dieser Antworten auf mich war nun freilich ein entmuthigender; bald genug aber veranlaßte derselbe Reflexionen ganz anderer Art. Die gemachten Erfahrungen bewiesen, daß die Aufklärung im Mittelalter bislang nicht hinreichend beachtet, die Frage nach ihrer Existenz von gar Manchen noch nicht einmal gestellt sei, weiter daß Einer das schwierige Werk thatsächlich in Angriff nehmen müsse, um desto Mehrere zur Theilnahme an demselben aufzurufen. Aber ob ich nun dieser Eine sein sollte, war noch die Frage. Ich habe seit Jahren das literärische Arbeiten an die strengsten Kanones gebunden. Ich verfolge meine Studien in erster Linie lediglich, um mich selbst zu belehren, um mir selber zu genügen oder freilich auch — nicht zu genügen. Das Publicum zum Zeugen derselben zu machen ist mir ein unbekanntes Bedürfniß, die Vielschreiberei in der Gegenwart im höchsten Grade widerlich, — nach meinem Dafürhalten eher zur Hemmung des Fortschritts der Wissenschaft als zur Beschleunigung desselben geeignet. Die Veröffentlichung durch den Druck bildet für mich im schroffen Gegensatz zu nicht wenigen Autoren grade die Ausnahme von der Regel. Mir ist es sittlich unmöglich ein Thema zu suchen, um den Stoff für ein Buch zu gewinnen; ich muß es finden, ohne zu suchen, das Gefühl haben, daß dasselbe sich mir aufnöthige. Und nur in zwei Fällen kann auch ich die Publication [1]) genehmigen: entweder muß ich dessen gewiß sein, daß ich neue Quellen verwende, in den schon bekannten bisher Unbeachtetes gefunden, oder aber, daß ich dem allgemein gebrauchten Quellen-Ma-

[1]) Vergl. Ranke, Vorrede zu der Französischen Geschichte. Sämmtliche Werke. Bd. XIV S. XIV.

terial durch Kritik und Combination ein eigenthümliches Verständniß abgerungen habe. Noch befriedigter fühle ich mich selbstverständlich, wenn ich mir sagen kann, daß mir beides geglückt sei. Das war in der That meine Lage, als ich die Geschichte Alexanders III. schrieb. Jetzt befinde ich mich leider nicht in der nämlichen. Den Anforderungen, welche ich mache, entspricht das Ergebniß meiner diesmaligen Untersuchungen weder in der einen noch in der andern Hinsicht. Eben deshalb habe ich trotz des Zuredens der Freunde, welchen ich Theile meines Manuscripts mittheilte, eine Zeit lang geschwankt, ob ich mit einem Werke an die Oeffentlichkeit treten sollte, in welchem wenige Abschnitte auch nur relativ mir genügen. Nichtsdestoweniger hat endlich der schon oben erwähnte Gedanke den Ausschlag gegeben. Ich beschloß den Druck. Dem Beispiel Maurenbrechers[1]) in seiner Instruction zur Erforschung des Lebens und der Bedeutung Luther's zu folgen, lediglich zu erklären, daß gewisse Vorarbeiten erst gethan werden müßten, wenn eine wissenschaftliche Geschichte der Aufklärung im Mittelalter geschrieben werden sollte, im Voraus zu verkündigen, daß dieselben die wichtigste Ausbeute geben würden, aber nicht im Geringsten zu zeigen, daß ich selbst Hand daran gelegt habe, stimmte doch zu wenig mit meinen Begriffen von wissenschaftlicher Bescheidenheit. Dieser war und ist der Plan weit entsprechender, durch den wirklichen Versuch einer Geschichte der Aufklärung — nichts Anderes als dieses will dies Werk sein, welches darum auch diesen Titel tragen würde, wenn ich nicht schwach genug gewesen wäre, den davon abmahnenden Vorstellungen der Freunde nachzugeben — dem wissenschaftlichen Publicum die Frage aufzunöthigen, ob die Geschichte derselben zu schreiben überhaupt möglich sei. Denn das ist mir auch jetzt noch zweifelhaft im Hinblick auf die quellenmäßige Ueberlieferung. Ob diese vollständig genug sei, um jene wahrscheinlich durch alle Jahrhunderte des

---

[1]) Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit. Leipzig 1874. S. 221.

Mittelalters sich verbreitende Culturbewegung kennen zu lernen? Ob nicht gar viele naturalistische Gedanken gehegt, aber verheimlicht, unter Gleichgestimmten ausgetauscht, aber in keinem geschriebenen Buchstaben verrathen wurden? Ob nicht dieser oder jener Autor darum gewußt, dessen ungeachtet geschwiegen hat? — Allein Bedenken dieser Art dürfen doch den Eifer der Forschung nicht auslöschen. Im Gegentheil, er möge sich in dem Grade entzünden, daß Funde gemacht werden, deren Werth den der meinigen erheblich übertrifft! — Das wird um so leichter möglich sein, da ich Detail-Untersuchungen, unmittelbare Vorarbeiten nur selten benutzen konnte [1]) und nicht warten wollte, bis jene angestellt sein würden. In dieser Beziehung ist der Zustand der Dinge demjenigen ähnlich, welchen ich damals vorfand, als ich meine Geschichte Alexander's III. abfaßte. Und wenn der gegenwärtige Versuch auch nur eine annähernd ähnliche Wirkung übte, wie jenes vor elf Jahren herausgegebene Werk, wie erfreulich würde mir dies sein! Wie viele namentlich jüngere Historiker sind durch dasselbe zu Studien über Einzelheiten angeregt! Ein ziemlich weiter Kreis derartiger kleiner Monographien, wie ich sie in der Vorrede als schon geschrieben mir gewünscht hatte, umgiebt nunmehr wirklich meine größere, deren freundliche Aufnahme namentlich von Seiten der politischen Geschichtsschreiber, denen die Mängel nicht verborgen bleiben konnten, mich tief beschämt hat. Unter den theologischen Kirchenhistorikern in dem evangelischen Deutschland ist meines Wissens nur ein einziger (Zöpffel in Straßburg) mein Mitarbeiter auf jenem Felde geworden. Um so berechtigter ist die Hoffnung, daß auf diesem bald um so mehrere thätig

[1]) Dagegen kann ich nicht umhin, die Unterstützung zweier meiner jüngeren Freunde in aller Dankbarkeit öffentlich anzuerkennen. Herr Candidat Tschackert, welcher in Begriff ist, an unserer Facultät sich für Kirchengeschichte zu habilitiren, hat mein Manuscript einer letzten Revision unterzogen, Herr Professor Dr. Brieger in Halle die zweite Correctur besorgt. Von Beiden wurden mir wichtige Rathschläge zu nachträglichen Verbesserungen ertheilt.

sein werden. Denn daß dasselbe in erster Linie dem weitern Gebiete unserer theologischen Dogmengeschichte angehöre, kann doch ebenso wenig zweifelhaft sein als das Andere, daß Viele suchen müssen, wenn gefunden werden soll, die Combination von Vielen zu unternehmen ist, um den Zusammenhang auch dieser geschichtlichen Dinge „sicher" zu enthüllen. Mein Wissen hat das nicht vermocht. Wie weit steht dasselbe ab von demjenigen, welches in Beziehung auf andere historische Probleme bereits ermittelt ist, wie ich höre. Erst neulich hat abermals ein Kritiker dem Publikum verkündigt [1]), daß z. B. die Genesis der altkatholischen Kirche von der Theologie in dem gegenwärtigen Stadium ihrer wissenschaftlichen Ausbildung mit derselben Anschaulichkeit, wie sie die Beobachtung des Pflanzenthums gewährt, beschrieben werden könne. Ich bedaure aufrichtig, diesen Sehenden gegenüber die Blödigkeit meiner Augen beklagen zu müssen und diese auch durch den Gebrauch jener optischen Instrumente, welche der nämliche Autor anderswo [2]) anpreist, nicht schärfen zu können, da ich ernste Bedenken trage, dieselben mir anzuschaffen. Denn grade der Farbenreichthum der von dem einen oder dem anderen dieser Beobachter gezeichneten historischen Bilder, welche doch das, was auf diese Weise geschaut sein soll, auch Anderen darzustellen bestimmt sind, in Vergleich mit den auch mir zugänglichen Quellen scheint den Werth dieser neuesten Erfindungen zu verdächtigen. Das sage ich nicht in der Meinung, daß die zur Lösung der in Rede stehenden Frage versuchten Combinationen nicht Leistungen des Scharfsinns seien, aber sie genügen mir nicht, nicht weil ich weniger kritisch mich zu verhalten gedächte, sondern grade kritischer,

---

[1]) Holtzmann, Einst und Jetzt in Kirche und Theologie. Carlsruhe 1874. S. 64.

[2]) Jahrbücher für protestantische Theologie. Jahrgang 1875. 1. Heft S. 3. Anders lauteten die Urtheile des Obengenannten noch im J. 1865. Ueber den gegenwärtigen Stand der Theologie und ihr Verhältniß zum wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit. Elberfeld. S. 8, 9.

kritisch in Bezug auf jene selbst; nicht weil sie mir zu hoch, sondern zu niedrig erscheinen, weil ich diejenige Kritik allein für die ächte halte, welche vor allem kritisch ist gegen sich, scrupulös auf das Aeußerste, die Einwürfe Anderer[1]) eher überschätzt als unterschätzt, jede Schwierigkeit statt sie gewaltsam hinwegzuräumen auf das Sorgfältigste überlegt, die auf den Grundsatz basirt wird, daß die Kategorien „exact, evident" zunächst von dem ganzen historischen Gebiete verbannt[2]) werden müssen, wenn das hier zu gewinnende Wissen von dem mathematischen und naturwissenschaftlichen in klarer Weise unterschieden werden soll. Erst alsdann kann man, ohne in die Gefahr der Uebertreibung zu gerathen, erklären, daß die literärische Kritik in besonders günstigen Fällen es zu Erkenntnissen bringen könne, welche der Evidenz sich annähern. Statt hiermit sich zu begnügen, überbietet man sich in Hyperbeln der Illusion. Fast scheint es so, als sei die objective Geschichte um der historischen Wissenschaft willen, nicht diese um jener willen da. Man decretirt, daß jene also beschaffen sein müsse, wenn Wissenschaft von ihr möglich sein solle. Daß sie das aber sei, wer dürfte wagen daran zu zweifeln, wenn er sich nicht dem Schicksal aussetzen will als Ketzer von der Katholicität des modernen Bewußtseins verurtheilt zu werden? Dadurch werde ich indessen keineswegs davon abgeschreckt zu erklären: wenn nur das Wissen für ein historisches erachtet werden soll, welches den Charakter der Evidenz trägt, so ist historisches Wissen nicht möglich. Was der Menschengeist Großes geleistet hat, habe ich oft genug bewundert, in noch viel mehreren Fällen aber die menschliche Genügsamkeit in Bezug auf die Leistung im Vergleich mit den Ansprüchen. Wie oberflächlich ist oft die Beweisführung, um desto dreister zu verkündigen, daß bewiesen sei!

---

1) Vergl. Lipsius, Neue Jenaische Literaturztg. 1874. Nr. 40 S. 615.

2) Gegen von Sybel, Ueber die Gesetze des historischen Wissens S. 6, 7. Die Aeußerungen S. 3, 4 sind damit schwer zu vereinbaren.

Wie manche Unsicherheiten in der Forschung werden übersehen, um desto übermüthiger deren Resultate als unbedingt verläßliche zu loben! Sie werden als Dogmen im Namen der Kritik zugleich mit dem Verbot der Kritik publicirt, unter Zertrümmerung „traditioneller“ Autoritäten zugleich mit Aufrichtung anderer Autoritäten. Man braucht nur an die Höhe der Wissenschaft zu erinnern, um sich für berechtigt zu erachten, jeden Widerspruch der häretischen Opposition gleich zu setzen. Dinge dieser Art — welche übrigens nur dem Ignoranten in der Geschichte als Neuigkeiten erscheinen können — beweisen, daß die Autorität in den verschiedenen Perioden zwar ihre Gestalt ändert, nichts destoweniger aber bleibt; — jedes kritische System wieder zur Dogmatik wird, nach Ansicht der Urheber zur infalliblen. Wer kann sich also darüber wundern, daß diese dogmatisirte Kritik, welche die „biblischen“ und kirchlichen Legenden auflöst, andere erfindet? — Hausraths in mancher Beziehung verdienstliche neutestamentliche Zeitgeschichte bietet dieselben in Fülle in einer Anmuth der Sprache, in so herrlichen Schilderungen, daß es nicht befremden kann, wenn unkritische Leser zum Glauben an die Geschichtlichkeit verführt werden.

Dieser Gefahr wenigstens ist derjenige, welcher mein Buch der Lectüre würdigen sollte, nicht ausgesetzt: auch der der Quellen Unkundige wird leicht die vielen Formeln und Redewendungen bemerken, welche die Unsicherheit meines kritischen Wissens, mein Tasten und Diviniren offenbaren, somit erkennen, ich selbst sei mir bewußt, die Reconstruction des Thatbestandes, welche selbstverständlich auch für mich die ideale Aufgabe ist, nicht erreicht zu haben. Gerungen habe ich danach mit aller Anstrengung, — mich in die kritisch durchforschte Ueberlieferung versenkt, um die darin erkennbare Geschichte zu verstehen um ihrer selbst willen, die in ihr sich offenbarende Tendenz zu begreifen, nicht eine moderne in sie hineinzutragen. Auch sollte die Frage nach

dem Rechte der Aufklärung hier nicht dogmatisch untersucht oder gar nach Maßgabe meiner persönlichen supranaturalistischen Theologie entschieden werden. Das Problem hat sich mir ursprünglich als ein geschichtliches dargeboten und ist das geblieben. Dennoch konnte ich bei der Ausarbeitung einer Vergleichung der Thatsachen der Geschichte der Aufklärung im Mittelalter und in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts und im neunzehnten mich nicht entziehen. Die Aehnlichkeiten waren zu überraschend, als daß ich nicht hätte zu comparativen Betrachtungen kommen und in der Ueberzeugung befestigt werden müssen, daß die Selbstverherrlichung der modernen Wissenschaft vor allem hinsichtlich der Originalität der Gedanken grundlos sei; aber Gebrauch [1]) durfte ich von diesem allen nicht machen, wollte ich nicht die Anklage einer tendenziösen Darstellung veranlassen, — eine der schwersten, welche gegen einen historischen Autor erhoben werden kann, nicht blos nach meiner Meinung. Und doch wie leicht wird das Urtheil über die Vergangenheit durch die Elemente der Gegenwart gefärbt! — Andrerseits aber muß nicht jene grade durch diese erst zum Verständniß gebracht werden? — „In einem gewissen Sinne ist das Buch der Geschichte allen Sterblichen verschlossen; alle auch die größten historischen Genien wissen in diesem Buche nur einzelne Seiten, höchstens einige Capitel zu lesen". —

„Darin, täuschen wir uns nicht, ist alles historische wie jedes Verständniß ein Kind seiner Zeit, daß es nur denjenigen Seiten des zu Erkennenden beizukommen vermag, welche durch die Zeit, in welcher der Historiker lebt, in ein besonders helles Licht gesetzt werden. Wir sind in einem gewissen Sinne stolz auf unsere historische Einsicht, die uns dafür entschädigen muß, daß wir an

[1]) Nur an überaus wenigen Stellen (weshalb grade an diesen, darüber weiß ich mir jetzt selber nicht einmal Rechenschaft zu geben) sind aus der neueren Literatur Parallelstellen nachgewiesen.

eigentlich schöpferischen Productionen des Geistes so arm sind; dennoch wird gewiß eine spätere Zeit sich nicht viel weniger darüber wundern, wie sehr beschränkt wir in manchen vielleicht sehr wichtigen Partien geschichtlicher Erkenntniß gewesen, als wir über früherer Epochen Irrthümer staunen"[1]).

Breslau, in der Weihnachtszeit 1874.

Dr. Hermann Ferdinand Reuter.

---

[1]) Baumgarten (in Straßburg) in den Preußischen Jahrbüchern 1872. Band XXIX. S. 142.

Inhalt.

Erstes Buch.

I.

Die Mission des Brittischen Bonifacius und die durch ihn vermittelte Reorganisation der fränkischen Kirche war für Carl den Großen die Basis aller weiteren Gesetzgebung geblieben. Das katholische Christenthum galt als das bindende Bekenntniß seiner Völker oder wurde, wie in Sachsen, durch die Methode der Gewalt eingeführt. Aber wie wenig intensiv die Bekehrung oder Wiederbekehrung, die Katholisirung in Thüringen und Hessen, beziehungsweise in Baiern, wie oberflächlich die Reformation in Neustrien und Austrasien gewesen, ist theils durch die Zeugnisse des Missionars selbst [1]), theils durch anderweite [2]) Urkunden verbürgt. Und auch in der Zeit nach ihm hat die wirre Mischung des Heidnischen und Christlichen, welche diese Briefe beklagen, fortgedauert. Die wiederholten Verbote der Paganien [3]) sind nicht weniger Beweise für die dem vorausgesetzten Confessionsstande widerstreitenden Neigungen des Volks als für den legislatorischen Eifer, für die eben durch denselben verschuldeten Mißerfolge. Die Bedrohung mit der Strafe wirkte theilweise gerade als versucherischer Reiz zur Uebertretung des Gesetzes. Und wenn sie auch in anderen Fällen von der offenbaren Ausübung der alten Bräuche abschreckte; das, was sie versinnbildeten, haftete beziehungsweise unabhängig von denselben um so zäher in den Herzen. Und selbst diese brauchten sich nicht ausschließlich mit geheimen Sympathien zu begnügen: das eine oder andere Element

des alten Volksglaubens wurde gewissermaßen umgestempelt Bestandtheil des neuen öffentlichen Cultus[4]). Was die Kirche als heidnisch verbannte, wußte sie doch unter anderem Namen zu genehmigen und zu pflegen. Die Umrisse der Weltansicht waren an den Farben eines naiven und doch gewaltsamen Synkretismus erkennbar. Das Magisch-Phantastische in Vergleich zu dem Religiös-Sittlichen in dem katholischen Dogma blieb vielleicht das Ueberwiegende. Die Erde war ja Gottes, aber umgeben von einer Atmosphäre, in welcher Engel und Teufel, die Heiligen und Dämonen sich offenbarten und befehdeten; die Geschicke des Lebens schienen dem Zauber Preis gegeben zu sein. Diese Folgerung in voller Klarheit ist allerdings nicht vollzogen; sie ward eingeschränkt durch den wirklichen Glauben an die göttliche Providenz, aber doch auch nicht sicher ausgeglichen mit diesem. Beides bestand neben einander und fügte sich zusammen je nach der Stimmung der Einzelnen[5]). — Gleichwohl verkündigte wiederholt die Reichskirche die Aechtung des Heidnischen: alle Unterthanen sollten Bekenner eines Katholicismus nicht sowohl werden als sein, welcher den Sieg über die Idololatrie voraussetzte. Man fühlte nur die Pflicht der Execution.

Alles darauf Bezügliche wurde durch das persönliche Regiment des damaligen Herrschers in außerordentlicher Weise verschärft. Es ist wahr, das Königthum der Pippiniden und das Kaiserthum des größten unter ihnen waren verschieden, aber das eine zeigte sich als Prophet des anderen. Der theokratische Zug[6]) ist nach dem Ereignisse im Jahre 800 wohl stärker ausgeprägt, aber schon der zu St. Denys Gesalbte fühlte sich als geistlichen Regenten, ausgerüstet mit den Vollmachten eines zweiten Josia[7]). Die Krönung in der Peterskirche weihete[8]) die bereits eingeleitete Mischung des Weltlichen und Geistlichen nur von Neuem; der Name des römischen Kaiserthums weckte in Carl die Erinnerung an die Pontificalgewalt der Imperatoren. Die neue Weltmonarchie sollte, nach Analogie der alten eingerichtet, ein Reich

sein, in welchem die Unterthanen die bürgerlichen Pflichten durch religiöse Motive zu heiligen, alle Stände[9]), Cleriker wie Laien, ihre Stelle einzunehmen, ihre Obliegenheiten zur Verherrlichung Gottes, in Gehorsam gegen seinen Gesalbten zu beobachten hätten. Eine großartige Volksinstitution sollte bestehen, in welcher die Lehre und Disciplin der römisch-katholischen Kirche als das oberste Regulativ alles sittlichen Handelns zur Anwendung gebracht würde, jegliche Fehlung zugleich als Vergehen gegen Gott zu ahnden wäre, — ein Kirchenstaat, nicht von einem ordinirten Priester, von einem priesterlichen Kaiser regiert[10]).

Und der verstand das meisterlich. Aller Unterschied zwischen Staats- und Kirchenpflichten ward geflissentlich verwischt, alle Welt überwacht; das kleinlichste Detail mit peinlicher Strenge anbefohlen. Jedermann hatte an Sonn- und Festtagen die Kirche zu besuchen[11]), eine Prüfung über Vaterunser und Glauben[12]) zu bestehen, im Fall des Nichtwissens die Bestrafung mit Stockschlägen[13]) zu erwarten. Der hohe und niedere Clerus ward in Dogma und Liturgie fortwährend geschult[14]), zur Sorge für den Kirchengesang[15]) verpflichtet, zum Predigen oder doch zum Lesen der vorgeschriebenen Musterpredigten[16]) abgerichtet. Des Auswendiglernens und Abfragens, des Aufgebens und Censirens war kein Ende. Eine nahezu militärische Dressur sollte Allen zu einer untadelhaften Kirchlichkeit verhelfen. Nicht weniger zur Cultur.

Das Reich hieß nicht umsonst das römische. Einst hatte dieses in heidnischer Zeit die classische Weltbildung repräsentirt; als dermalen erneuertes sollte es zugleich mit Herstellung eines exclusiven Christenthums auch diese erneuern. Ohne Rücksicht auf Bedürfniß und Verständniß ward die Cultivirung von dem obersten Willen[17]) angeordnet und mit Erfolg durchgeführt. In der That, Carl ist ein Bahnbrecher gewesen, mit Wenigen vergleichbar, hat aufgerüttelt und geweckt, angepflanzt und gesäet, in einer kurzen Spanne Zeit reiche Früchte zu erndten verstanden.

Nicht blos Beurtheiler, welche nach seinem Tode sich äußerten[18]), auch gleichzeitige Beobachter[19]) konnten nicht Worte genug finden, um dem Erstaunen über den Umschwung der Dinge Ausdruck zu geben. Sein geniales Schaffen entzog sich dem gemeinen Begreifen. Und doch waren das Absehen von den vorhandenen Bedingungen[20]), die bedenkliche Gleichgültigkeit gegen die Mittel nur zu augenscheinlich. Da ihm darüber kein Zweifel kam, daß das Christliche und Antike, das religiöse Dogma der Kirche und die heidnische Bildung sich einigen ließen, wurde der Gedanke an diese Einheit selbst zum Dogma[21]). Das persönliche Bedürfniß galt ihm als das Richtscheid, nach welchem das Urtheil über das allgemeine zu regeln sei. Man kann in Hinblick auf die erwählten Maßnahmen von einem intellectualistischen Terrorismus[22]) reden. Was der große Kaiser als Pflege der Wissenschaft sich vorstellte, war doch nicht ohne jenen die Freiheit derselben beeinträchtigenden Zwang, welcher, wie es scheint, hier und da zur Gegenwirkung reizte. Das Humanistische, was nach seiner Absicht im Dienste des Christlichen verbreitet werden sollte, ward nichtsdestoweniger mitunter geschätzt und angebaut auch neben diesem[23]). Studien dieser Art wurden geboten, gleichzeitig verboten Alles, was als Cultussitte des germanischen Heidenthums noch bestand. Diese zu entwurzeln, wurden die härtesten Zuchtmittel angeordnet. Gleichwohl führte man die antike Mythologie auf dem Wege der Literatur wieder ein. Man klagte über die Unwissenheit[24]) in religiösen Dingen, aber das planmäßige Memoriren der kirchlichen Lehre begründete doch nicht sicher das Verständniß derselben. Die Schärfung der Disciplin wurde anbefohlen, aber die Befehle scheinen doch nicht durchweg ausgeführt zu sein. In jedem Falle blieb die Besserung des kirchlichen Lebens eine Aufgabe, an deren Lösung der zudringliche Reformeifer vergebens arbeitete. Und der Gedanke eines umfassenden Volksunterrichts[25]), damals nicht nur angeregt, sondern auch wirklich verfolgt, ist schwerlich überall in dem Carolingischen Reiche

unter Berücksichtigung der verschiedenen localen Zustände maßgebend geworden. Also kann es nicht Wunder nehmen, daß es vielfach nicht zu einer ächten Synthese, sondern zu einer Amalgamirung der verschiedenen Elemente kam. Statt der Zeichen einer reinlichen Durchbildung wurde nicht selten ein künstlicher Aufputz wahrgenommen und noch Schlimmeres [26]).

II.

Wir erinnern auch hier daran, daß Carl seiner Zeit weit voraus war. Die Culturepoche, welche seinen Namen trägt, ist wesentlich seine persönliche Stiftung gewesen. Durch ihn wurden diejenigen erkoren und berufen, welche deren Leiter werden sollten. An gelehrtem Wissen denselben weit nachstehend, hat er sie doch Alle übertroffen in Betracht der Stärke des Wissensdranges, des Universalistischen der Tendenz, der Weite und der Schärfe des Blicks. Man mag ihn einem Seher vergleichen: aber Alles, was Verzückung heißt, war ihm fern. Wohl kann man das Schwunghafte des Auftretens und des Wirkens als ein Idealistisches bezeichnen, aber darum hat er sich doch nie in phantastische Excentricitäten verirrt. Das unverwüstlich Realistische seiner Natur war immerdar der gegen alle Versuchungen dieser Art bewahrende Hüter. Man sah ihn das Erstaunlichste ausrichten, aber niemals zu übernatürlichen Dingen seine Zuflucht nehmen. Er war nachdenklich und bedächtig, aber nicht, weil er Wunder erwartet hätte. Seine Pläne entstanden nach und nach aus der scharfsichtigsten Beobachtung der wirklichen Zustände, im Vertrauen zu der Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs. Selten in der Berechnung derselben sich übereilend, zog er um so sicherer das Facit in der Ausführung. Die Feldzüge wurden begonnen oder unterlassen, nicht je nachdem die Phänomene des Himmels sich wandelten, sondern nach Maßgabe der natürlichen Völkerkunde und der Lehren der Strategie. Forschung und Erwägung in ihrem Zu-

sammenwirken mit dem eigenthümlich Divinatorischen seiner großen Natur und die unwiderstehliche Gewalt des Willens waren nicht die Geheimnisse, sondern die offenbaren Erklärungen seiner wunderbaren Erfolge [1]). Dieser Carl hat wohl die geschichtliche Welt rings um sich her geweckt und erschüttert, aber nur, weil er stark genug sich fühlte, sie zu verstehen. — Ein frommer Beter zu dem die Geschicke lenkenden Gotte, lebte er doch frisch und fröhlich auf dieser Erde, dessen gewiß, daß die Natur im Ganzen durch die Regeln einer einheitlichen Ordnung umschlossen sei. Darum war eine ungewöhnliche Erscheinung ihm selten Ursache des Erschreckens, wohl ein Zeichen des Herrn, aber nicht Gegenstand des abergläubischen Deutens [2]). Viel dringlicher fühlte er das Bedürfniß, das scheinbar Anomale durch den Gebrauch wissenschaftlicher Mittel in den Zusammenhang der Dinge einzureihen [3]). Als im Jahre 810 eine zweimalige Sonnenfinsterniß überrascht hatte, forderte der Kaiser, unsicher über das Natürliche oder Wunderbare derselben, von dem Schotten Dungal ein Gutachten [4]). Mehr als einmal mußte Alcuin auf Fragen aus dem Gebiete der mathematischen und physischen Geographie streng methodische Antworten geben [5]). Der Anstoß, welchen fromme Gemüther an dergleichen nahmen [6]), kümmerte ihn nicht. Grübeleien des Aberglaubens wurden in seiner Nähe nicht geduldet. Wohl schrieb er Fasttage [7]) aus des Mißwachses wegen und verordnete Gebete, aber daneben war er bemüht, als kundiger Landwirth Hülfe zu bringen. Um so entschiedener verwarf er alle Geheimmittel der Magie, irgend welche Augurien: seine Gedanken waren ohne Zweifel denen Alcuin's [8]) ähnlich, welcher die vorgeblichen Wirkungen von dergleichen auf die Selbsttäuschungen des Wahnglaubens, die Berückungen durch böse Geister zurückführte. Der Brief, welcher also urtheilt, legt dem Adressaten die Pflicht ans Herz, in ächter Hirtentreue den Aberglauben an Vorbedeutungen in den christlichen Gemeinden zu bekämpfen, unterläßt aber nicht, an die Stellen des alttestamentlichen Gesetzes zu erinnern, welche

für den Fall des Wahrsagens und Zauberns den Tod verhängen. Das brauchte dem kaiserlichen Freunde nicht erst gesagt zu werden: Er hatte am wenigsten Neigung, so lange zu warten, bis durch pädagogische Mittel die superstitiösen Irrungen überwunden sein würden. Die anders geartete Ueberzeugung des Volkes war für ihn keine Instanz, um so entscheidender aber die seinige, Jedermann müsse an der von ihm verlangten Aufklärung Theil nehmen. Also sollte diese auf legislativem Wege verallgemeinert, Aberglaube und Unwissenheit als Verbrechen gegen den Staat geahndet werden. Das Capitulare[9]) vom Jahre 789 untersagte das Taufen der Glocken, jeglichen zauberischen Schutz gegen den Hagel, die Benutzung des Evangeliums und des Psalters, um durch Aufschlagen Orakel zu erhalten[10]), gebot aber das Einschreiten gegen böse Leute, welche versuchten, die Saaten unter die Erde zu ziehen[11]). Dasjenige, welches im Jahre 785 für die Sachsen[12]) erlassen wurde, verkündigte unter Anderem: Wer nach heidnischer Sitte Menschen opfert, oder, weil er einen Mann oder eine Frau für Hexen hält, welche Menschen essen, dieselben verbrennt und ihr Fleisch selbst ißt oder Anderen zu essen giebt, soll des Todes schuldig sein[13]).

Es ist uns kein Detail über die Erfolge berichtet, nichtsdestoweniger ist gewiß, daß dieser Culturkampf nicht mit einem definitiven Siege endigte, sondern wahrscheinlich mit einer Verschärfung der Gegensätze. Jene Maßnahmen, der Absicht nach angeordnet zum Schutze des, wie man voraussetzte, mit der Cultur einigen ächten katholischen Christenthums gegen die Uncultur, wurden vielleicht hier als Veranstaltungen zur Unterdrückung des Glaubens gedeutet, dort als Mittel der Emancipation auch von diesem. Auf der einen Seite verfestigte sich das Superstitiöse[14]), auf der andern wurde eine zur Abschwächung des Religiös-Christlichen neigende Tendenz vorbereitet[15]). Die Spannung zwischen beiden konnte stärker denn je werden.

III.

Irgend welche Spuren derselben sind, wenn ich nicht irre, schon in den Lehrstreitigkeiten dieser Zeit zu erkennen. Den Adoptianismus, dessen Heimath allerdings das nicht-fränkische Spanien[1]), der aber auch in der Mark und in Aquitanien[2]) weit verbreitet war, kann man als einen bequemen Supranaturalismus betrachten, durch einen geringen rationalistischen Beisatz abgeschwächt. Diejenigen, welche sich zu demselben bekannten, wollten sicher ehrlich nach Maßgabe der kirchlichen Ueberlieferung[3]), wie sie dieselbe verstanden, auch ihrerseits lehren; aber die Treue gegen diese ist schwerlich das vornehmste Interesse gewesen. Sie verwandten ein anthropologisches Schema als Norm, die Person des Gottmenschen daran zu messen, in die ihm gleichartige Menschheit einzureihen: was freilich an sich nichts für eine Absicht beweist, diese supranaturale Größe herabzudrücken. Aber vielleicht haben diejenigen nicht Unrecht, welche vermuthen[4]), das Alles sei geschehen, weil ihr wirkliches, aber sich vor sich selbst verbergendes Bedürfen über das Postulat eines sündlosen, inspirirten Menschen nicht herausgegangen sei. Die Gegner haben das als Ketzerrichter mit kaltem Blute behauptet[5]), um gegen sie zu verstimmen, sich selbst die Widerlegung zu erleichtern. Ein Urtheil, welches nicht gefällt wird, um Das, was sie geleistet haben, herabzusetzen. Aber in der Kritik der „häretischen" Doctrin scharfsinnig, in der Apologie der eignen schwach, hier überall die Autorität und die göttliche Macht[6]) feiernd, zeigten sich diese humanistischen Theologen unfähig zu überführen. Nicht ihre Beweisführungen, sondern Carl's Gewaltmaßregeln[7]) haben die Adoptianer zur äußerlichen Anbequemung an das nach seinem Willen definirte Dogma gebracht. Um so offenbarer war die Niederlage der vielgepriesenen Wissenschaft der Carolingischen Theologen. —

Anders war die Stellung in dem Bilderstreit. Dieses Mal konnte man Widerspruch gegen Bestehendes erheben und lief doch

nicht Gefahr den Ruf der Orthodoxie aufs Spiel zu setzen. Der Berufung der Bilderfreunde auf das Hergebrachte konnte man den Beweis für die anders geartete Gewohnheit der alten Kirche, der rohen Tradition überhaupt das Recht der Kritik derselben entgegensetzen. Man hatte es nicht mit einer Herabstimmung, sondern mit einer „neuen" Hyperbel der religiösen Verehrung zu thun. Vor allem aber reizte die politische und kirchliche Eifersucht zu einem Protest gegen die auch jetzt noch beanspruchte dogmatische Hegemonie des byzantinischen Reichs. Der Umstand, daß man sich hier mit Papst Hadrian I. verbündet hatte [8]), konnte daran so wenig hindern, daß man vielmehr in demselben ein besonders Herausforderndes erkannte. Die Kirche nicht weniger als der Staat Carl's sollten beiden Mächten gegenüber die Selbständigkeit behüten nicht durch Ignoriren, sondern durch ein weithin vernehmbares verneinendes Bekenntniß. Der Beschluß einer vorgeblich ökumenischen, unter dieser Aegide berufenen Synode ward auf einer fränkischen Gegensynode [9]) für null und nichtig erklärt. Die Apologie übernahmen die denkwürdigen Carolingischen Bücher.

Wie auch immer die noch unerledigte Streitfrage nach der unmittelbaren Autorschaft erledigt werden möge, sie gehören unzweifelhaft dem Ende des achten Jahrhunderts [10]), die Gedanken welche sie entwickeln, der Bildungsstufe des Carolingischen Hofes an. Also ist es gerechtfertigt, bei Würdigung derselben im Sinne unseres Themas einen Augenblick zu verweilen.

Wo wir auch aufschlagen mögen, überall offenbart sich in dieser Denkschrift das Bewußtsein der Ueberlegenheit, der gereifteren Einsicht. Der Cultus der Bilderdiener ward nicht sowohl verworfen, als die Ceremonie der Unwissenheit bedauert. Dieselben erscheinen als beschränkte, alles wissenschaftlichen Urtheils baare [11]) Leute, als im Dunkel [12]) Tastende, träumerisch [13]) im Verhältniß zu den zu einem lichten Geistesleben Erweckten, als Götzendiener [14]) im Unterschiede von den Anbetern im Geiste und der Wahrheit. Thorheit, Beschränktheit, Absurdität, diese und

ähnliche Kraftausdrücke[15]) werden nur gehäuft und wechseln mit einander ab, um dem gleichmäßigen Gefühle der Verachtung Worte zu geben. Obgleich der Verfasser auch nicht im Entferntesten an den Gedanken streift, die einzige Würde der Offenbarung beeinträchtigen zu wollen, so soll doch beiläufig daran erinnert werden, daß die christliche Religion hier auch unter dem Gesichtspunkt eines aufgeklärten Monotheismus[16]) in einer Weise von ihm betrachtet wird, welche Constantin's des Großen Denkweise uns vergegenwärtigt. — Und wie nüchtern und vorsichtig hat er die Cautelen aufgestellt, welche das Gebiet des Supranaturalen abgrenzen sollen! Die Befugniß zur Kritik[17]) wird in stark betonten Sätzen vertheidigt, das Mißtrauen in Betracht der augenscheinlichen Phantastereien der urtheilslosen Masse als ein berechtigtes erwiesen; auch hier gilt es die Geister zu prüfen[18]). Darf man gleich nicht läugnen, daß der Herr auch in Träumen seinen Willen kund thue[19]), so soll man sich doch nicht durch die Anerkennung der Möglichkeit an der peinlich genauen Untersuchung des Wirklichen hindern lassen. Denn nicht die Ueberlieferung als Ueberlieferung ist Geschichte, sondern nur diejenige, welche der Prüfung Stand hält. Und diese ist um so skeptischer zu handhaben, je verwirrender es wäre, zur Erhärtung eines Zweifelhaften ein gleichfalls Zweifelhaftes zu gebrauchen. Nächst dem Beweise der Augenzeugenschaft hat man „vernünftige" Gründe[20]) zu fordern. Statt diese beizubringen, werden die neuen Heiden, welche sich rechtgläubige Christen nennen, nicht müde, Wundererzählungen über Wundererzählungen zu sammeln und anzuführen, ohne zu bedenken, daß grade das so auffällig Massenhafte am ehesten die Glaubwürdigkeit verdächtigt. Und selbst wenn die eine oder andere Erzählung die kritische Probe bestände, was wäre damit gewonnen? — „Die Anbetung der Bilder ist unvernünftig, das Unvernünftige selbst durch das Wunder nicht zum Vernünftigen zu machen"[21]).

Lautet das nicht wie ein principaler aufklärerischer Satz im

Gegensatze zu aller Autorität? — Es würde im Interesse unserer Aufgabe sein, wenn wir die Stelle also zu deuten vermöchten; wir müssen indessen darauf verzichten, weil der Zusammenhang es verbietet. Aber auch wenn sie nach Maßgabe desselben verstanden wird, bleibt sie merkwürdig genug. Der Autor betrachtet nach dem Vorgange älterer Gewährsmänner das Wunder nicht als eine Prärogative Gottes, er anerkennt ausdrücklich, daß dergleichen auch von bösen Geistern vollbracht werden könne. Ebendeshalb haben wir daran kein Kriterium, die göttliche Autorität sicher zu erkennen. Merkmale, welche die göttlichen Wunder von den diabolischen unterscheiden, werden nicht angegeben. Folglich kann man ein Dogma, eine Institution des Cultus durch Berufung auf dieselben um so weniger legitimiren, je unklarer es ist, ob ein wirkliches Wunder grade um deswillen geschehen sei. Also kommt die Erörterung zu dem Schlusse, das Wunder an sich betrachtet könne als unbestreitbares Beweismittel nicht gelten. Die Vernunft hat nicht ohne Weiteres irgend welchem Mirakel zu weichen, wohl aber dieses im Zusammenhange mit jener sich zu bewähren. Die Autorität der Kirche Gottes wird unbedingt anerkannt, aber doch auch vorausgesetzt, daß das Autorisirte als die wahre Geistesreligion dem vernünftigen Menschengeiste sich erweise [22]).

Also dachte ohne Zweifel Carl selbst. —

IV.

Unter Ludwig dem Frommen dauerte zunächst das ererbte Staatskirchenthum fort, aber nur um je länger desto peinlicher zu werden. Was man zur Zeit der Regierung des Vaters unter dem Eindrucke der einzigen Größe ohne Murren, wie es scheint, ertragen hatte, wurde unter dem um so viel unbedeutenderen Sohne anders beurtheilt. Schon Das, was sich auch jetzt als Beschirmung der Kirche ankündigte, die kirchliche Vielgeschäftigkeit,

die eigenmächtige Verfügung über die geistlichen Aemter empfanden angesehene Kirchenmänner als unwürdigen Druck [1]). Ungleich mehr empörten die während der Conflicte über die wiederholt veränderte Theilungs- und Successionsordnung [2]) vorgekommenen, gegen hohe Cleriker verübten Vergewaltigungen, so wenig unverschuldet sie auch sein mochten. Hatten doch grade sie die Leitung der Reichspolitik sich angemaßt. Man darf nicht einwenden, schon unter Carl seien die Verhältnisse ähnlich gewesen. Denn wenn auch damals grade die hervorragenden Bischöfe und Aebte als Staatsmänner fungirten, so hatte doch ihre Thätigkeit andere Motive, andere Ziele. Diese fielen mit denen des großen Kaisers zusammen, jene waren durch die Begeisterung für ihn von allem Egoistischen gereinigt. Die Idee des Reichs einigte Regierer und Regierte. Unter Ludwig dem Frommen aber wurde eben sie Gegenstand des Streites. Seine von dem Wechsel frömmelnder Stimmungen und despotischer Launen bewegte Herrschaft machte nicht nur keine großen Aufgaben erkennbar; dergleichen wurde durch das Kleinliche der Politik der Parteigunst gradezu ausgeschlossen. Das konnten jene Cleriker, von welchen die Einheit des Reichs als Lebensbedingung erkannt wurde, auf die Dauer nicht ertragen. Sie wurden, wie sie sich selber vorredeten, Oppositionsmänner aus Nothwehr gegen das Unrecht. Aber ihr thatsächliches Verhalten war doch das der Revolutionäre; mit dem Gedanken an die Vertheidigung des Rechts flossen die Pläne des Ehrgeizes und des Egoismus ununterscheidbar zusammen. Adelard, Wala, Agobard, Ebbo sind doch, je länger desto mehr, rein weltliche Agitatoren [3]) geworden, gereizt eben durch Das, was man das Pietistische an dem Staatskirchenthum Ludwigs des Frommen nennen mag. An Stelle desselben sollte wohl definitiv ein Kirchenstaat anderer Art als der Carolingische treten, der Staat im Dienst der „Kirche" [4]); aber was sie also nannten, war nur eine kirchliche Parteiung und unter dieser Firma wollten sie im Grunde politisch herrschen. Wie ganz anders also war in den Jahren

829—834 der Zustand der Dinge als vor zwei Decennien! — Der weltliche Verstand begnügte sich nicht mehr mit der von Carl zugewiesenen theoretischen Uebung, der dienstwilligen Ausführung der vorgeschriebenen Pläne; man plante selbst auf eigene Hand, unbelästigt von den Gefühlen der Pietät. Die Dinge dieser Welt, für welche jener ein so außerordentliches Verständniß gezeigt hatte, waren nunmehr auch gewissen Unterthanen nur allzu verständlich geworden; sie arbeiteten in diesen Stoffen nach selbsterwählten Mustern mit bewunderungswürdigem Geschick. Das Geistliche und Weltliche sollte nach dem Willen des großen Reichsstifters zusammenstimmen: die geistlichen Personen, welche unter Ludwig dem Frommen die Rolle der Parteiführer spielten, schienen dies Thema zum Motto ihres Lebens zu wählen; in der That war dasselbe umgetauscht gegen ein anderes. Man dachte und lebte in diesem Elemente der weltlichen Politik ganz weltlich. An die Stelle der nahezu religiösen Verehrung, welche man dem bereits vom Heiligenschein umgebenen Kaisernamen vordem gewidmet hatte, war die juridische Reflexion getreten. Darin also konnte man meinen, weil selbständiger geworden, auch weiter gekommen zu sein.

Das kann man schwerlich von dem Stande der wissenschaftlichen Bildung sagen. Von den Zeitgenossen selbst wird darüber in entgegengesetzter Weise geurtheilt: die einen[5]) loben den regen literarischen Betrieb, die andern klagen[6]) über bedenkliche Störungen. Man darf wohl als das Sichere annehmen, daß die durch Carl den Großen gepflanzte Cultur zunächst sich erhielt. Ein Erbe hatte man empfangen, verstand aber nicht damit zu wuchern. Im Gegentheil, da die starken, Aufschwung gebenden Impulse aufhörten, die inneren Wirren hinderten, so konnte man bald genug, wenigstens in Bezug auf locale Zustände von einem Rückschritt reden. In jedem Falle verengte sich die Weite des Gesichtskreises. Bringt man Das in Abzug, was allenfalls Anfang einer politischen Literatur genannt werden mag, so ist

schwerlich das Urtheil anzufechten, das Universalistische sei erheblich ermäßigt, die Wissenschaft beinahe auf die Theologie wieder eingeschränkt [7]), zugleich mit der Verdächtigung des Humanismus. Ueberdies trat der durch die Acht der Bildung verscheuchte oder doch eingeschüchterte Aberglaube schlimmer und anspruchsvoller denn je in die Oeffentlichkeit zurück [8]). Es dauerte aber nicht lange, daß eine heftige Polemik dagegen losbrach. Ihre positive Voraussetzung war das ächte, von den neuen falschen Umdeutungen zu reinigende Dogma der Kirche. Aber indem sie ihre Kräfte überspannte, den Feind zu werfen, gerieth sie in einen Spiritualismus, welcher den Offenbarungsglauben selbst zu gefährden schien.

Und doch waren die Männer, welche sie handhabten, keine Humanisten im Sinne der speciell Carolingischen Epoche. Diese hatten sich in ihrer kirchenpolitischen Denkschrift gegen Byzanz mehr als einmal auf Augustin berufen. Auf eben denselben gingen zur Zeit Ludwigs des Frommen zwei Theologen zurück, welche es unternahmen, in weit umfassenderem Sinne und mit deutlicherem Bewußtsein, als dort geschehen war, ihre Zeit aufzuklären.

V.

Des Bischofs Claudius von Turin Augustinismus war allerdings nicht der streng particularistische des zweiten Systems [1]), wohl aber die durch das Prädestinatianische gespannte Gottesidee des tiefsinnigen Numidiers auch die seinige. Der Gedanke der absoluten rein geistigen Causalität und der andere von dem ausschließlich durch diese bedingten Heile traten auch in seinem Lehrbegriffe überall in lichter Klarheit hervor. Indessen sind beide bei ihm doch eigenthümlich verwendet. Nicht daß er im Interesse der logischen Consequenz Folgerungen gezogen hätte, welche über die Linien der ächt Augustinischen Lehre hinausgingen; es war

der seinem unmittelbaren Gottesbewußtsein empfindlich werdende Widerspruch der rohen Materialisirung der rein geistigen Religion[2]) mit ihrer Idee, welcher zuhöchst seine Kritik motivirte; der Augustinismus nur das Mittel, dieselbe durchzuführen. Sie erwies den in Oberitalien üblichen Bilderdienst als eine schuldbare Verwandelung des ächten Monotheismus in heidnische Idololatrie[3]), als Travestie auf das Christenthum als die Religion des Geistes. Dieselbe wiederherzustellen[4]), erschien ihm als seine eigenthümliche Mission[5]). Er erfüllte sie durch Anfachung jenes Bildersturms, welcher Alles zertrümmerte, was bisher als Gegenstand der Andacht, als Schmuck der Kirche gedient hatte. Kein Bild[6]), kein Crucifix[7]) sollte geduldet, alle vermeintlichen Ausflüchte der darauf bezüglichen Apologetik sollten abgeschnitten werden, mochte ein Puritanismus dieser Art einer Auflösung alles Cultus noch so ähnlich sehen. Es wird ihm nachgesagt[8]), daß er die gesammte gewohnheitsmäßige Gottesdienstordnung abgeschafft habe. Und allerdings mußte er dazu schreiten, da die in der römischen Liturgie vorgeschriebene Anrufung der Heiligen und deren Intercession von ihm schlechthin bestritten ward: eine Beeinträchtigung des Einen ausschließlichen Heilsguts[9]), eine unwürdige Localisirung[10]) des rein Geistigen sah er in Bräuchen dieser Art. Aber auch die augenscheinlich unentbehrlichsten Cultusmittel waren ihm zuwider. Nichts wollte er von irgendwelcher das Gedächtniß stärkenden Versinnbildung[11]) des Todes Christi wissen. Wozu das Kreuz verehren? wozu gerade dasjenige, was auch dem Unfrommen gefällt, das Werkzeug der Schande und der Schmähung[12]) Christi? — Diese Leute[13]) glauben von ihm das Nämliche, was jene Juden und Heiden glaubten, welche nichtsdestoweniger die Auferstehung bezweifelten, von ihm nichts weiter wissen wollten, als daß er getödtet und gemartert worden sei, denken aber nicht an das, was der Apostel Paulus 2. Corinth. V. 16 verkündigt hat. Wozu gerade das Eine auswählen? — Wenn das Kreuz[14]) deshalb anzubeten wäre, weil der Herr an

demselben gehangen hat, so müßte man folgerecht weiter gehen, die Jungfrauen anbeten', weil er von einer Jungfrau geboren worden, alle Krippen, weil eine Krippe das erste Bett des neugebornen Heilands war, alle Schiffe, weil er oft auf Schiffen gefahren ist, ja die Esel, weil er auf einem derselben in Jerusalem eingezogen ist. — Das Alles findet Claudius lächerlich[15]), viel mehr zu bejammern als zu beschreiben. Um so deutlicher scheint sich in Consequenzen dieser Art der Fanatismus eines aufklärerischen Verstandes, der Mangel alles Sinnes für religiöse Symbolik zu offenbaren. Ja hätten wir nur dieses Bruchstück und jene Stellen der Werke, in welchen seine spröde Gotteslehre sich ein polemisches Gepräge gegeben hat, wir müßten geneigt werden zu vermuthen, daß seine Protestation an den Voraussetzungen des katholischen Glaubens irre machte. Was oben über das Crucifix gesagt ist, scheint zu dem Schlusse zu berechtigen, daß er den Heilswerth des Todes Christi verdächtigte; die Scrupel, welche der Conflict seiner Anschauung von Gott als dem Unwandelbaren mit den biblischen Aussagen von der göttlichen Reue, dem göttlichen Zorne bereitete, wie die völlige Läugnung irgend welches Irdischen als Vehikels des Heils schienen die Anerkennung einer heiligen Geschichte mindestens in hohem Grade zu erschweren.

Auf daß wir selig werden — dies ist die Summe der Gedanken, mit deren Darlegung der Autor den uns verloren gegangenen Commentar zum Leviticus geschlossen hat[16]) — sollen wir nicht der Creatur zustreben, sondern dem Schöpfer, als dem unveränderlich Seienden, ja dem absoluten Sein. Vollziehen wir diesen Gedanken nicht, so gerathen wir in den schlimmsten Irrthum: der Fehler in dem theoretischen Urtheil verschuldet den Verlust der Sache. Weise und selig können wir nur werden durch die Weisheit und Wahrheit, welche die unbedingt allgemeinen sind, und da Beides Gott ist, durch das Anhangen an ihm; nicht durch die Seligkeit irgend eines Menschen. Meinte Jemand durch die Nachfolge eines Seligen, diese Seligkeit auf sich übertragen

zu können, so würde dies doch nur so geschehen können, daß er dieselbe in der nämlichen Quelle suchte, wo jener sie gefunden hatte, in der unwandelbaren und allgemeinen Wahrheit. In ihr allein leben die Regeln und lichten Urbilder der Tugenden. Nur indem wir diese ewigen Ideale geistig erfassen, nicht durch das Nachahmen eines erfahrungsmäßigen Beispiels vermögen wir die sittlichen Güter zu erlangen. Also auch nicht durch das des Erlösers? — Es ist seiner hier nicht nur nicht gedacht; es scheint durch die Weise, wie der Werth alles Geschichtlichen für das sittliche Leben verneint wird, sogar die Möglichkeit die specifische Bedeutung seiner Person zu würdigen ausgeschlossen zu sein. Das höchste Ziel (Gut) bleibt der in seiner Transcendenz wandellose Gott, der Weg dahin die Erkenntniß. Daß diese durch irgend welche Lehre vermittelt sei, ist vielleicht vorausgesetzt, aber nirgends gesagt, daß dieselbe durch einen Offenbarer verkündigt worden sei; vielmehr scheint das sich entwickelnde Gottesbewußtsein dergleichen zu erzeugen, überhaupt hier die normale natürliche Religion unter Absehen von irgend welchem Zeitlichen und Geschichtlichen beschrieben zu werden. — Gleichwohl wird die ganze Satzreihe mit einer Warnung vor Anbetung der Heiligen und mit der Erklärung geschlossen, daß im Vorstehenden das Bekenntniß abgelegt sei, um dessentwillen der Schreiber angefeindet, verhöhnt und verspottet werde. Aber der Vater der Barmherzigkeit hat ihn getröstet. — Schon diese Assonanz an neutestamentliche Stellen verwehrt es, das Ganze im Sinne eines abstracten Monotheismus zu deuten; noch mehr die gerechte Würdigung der Tendenz und des literärischen Ursprungs desselben. Das Meiste von dem, was wir hier lesen, vielleicht Alles sind Worte nicht des Bischofs von Turin, sondern Augustin's [17]), im Dienste einer einseitigen Polemik verwendet. Nicht jener, sondern dieser ist der originale Urheber aller ähnlichen in diesen Büchern zerstreuten Gedanken, welche ebendeshalb eine andere Interpretation erheischen als bisher zulässig schien. Wer weiß es nicht, daß bei

Augustin die abstracten Gegensätze des unwandelbaren Seins und der wandelbaren Creatur, des absoluten Wesens Gottes und des Wesenlosen, des Nichts der Welt, des ewigen, sich gleichbleibenden und des zeitlichen, veränderlichen Lebens die Basen seiner Heilslehre geblieben sind, die Erörterungen des christlichen Dogmas von der Gnade und die Doctrin einer rationalen, von der Substantialitäts-Idee beherrschten Theologie sich in einander[18]) schieben? — Aehnlich bei Claudius von Turin, welcher nicht weniger als der große Lehrer neben seiner spröden aufklärerische Sätze motivirenden Lehre[19]) von der Transcendenz Erörterungen bietet, welche grade die geschichtliche Gnaden-Offenbarung in Christo[20]) dem Leser enthüllen sollen. Dergleichen finden sich vor allem in dem Commentar zu dem Galater-Briefe; was nicht also erklärt werden darf, als wäre es lediglich die Autorität des apostolischen Wortes, in Rücksicht auf welche er die eigene Gedanken-Entwickelung eingeschränkt hätte. Vielmehr werden das Kreuz und die einzige Mittlerschaft Christi zugleich mit der Freiheit des evangelischen Lebens[21]) im Unterschiede von dem Leben unter dem Gesetze in so tiefsinniger Weise erwogen und so sicher beurtheilt, daß man sieht, dies alles ist von dem Autor zuvor erlebt, ein ächt religiöses Bedürfniß auf eigenthümliche Weise gestillt.

Gewiß, die längst gerühmte Bedeutung dieses Autors als eines irgendwie prophetischen Zeugen der positiven evangelischen Wahrheit kann und soll hier nicht bezweifelt; aber ebenso wenig darf von demjenigen ohne Weiteres abgesehen werden, was einen so ganz anderen Charakter trägt. Er scheint ein biblischer Reformator und ein kritischer Aufklärer zugleich gewesen zu sein. Er war das in der That, wie manche Andere neben ihm. Allein das ist ein Zugeständniß, welches um so dringender die Forderung aufnöthigt, den Ursprung der Doppeltendenz in diesem Falle zu begreifen, sie selbst geschichtlich zu verstehen. —

VI.

Dem Bischof von Turin war durch das System Augustin's, welches er nicht blos studirt [1]), welches er je länger desto freier reproducirt hatte, das Christenthum als Heilsreligion erschlossen, das „Kreuz Christi" nicht blos als Vehikel, sondern als Quelle des Heils veranschaulicht worden, aber darum doch nicht unbedingt sicher erwiesen. Bereits dort war neben dieser eine andere, eine überirdische erkennbar. Aus der ersteren sollte in religiös-christlichem Interesse die Begnadigung des Einzelnen hergeleitet werden, aus der zweiten wurde sie wirklich in Verfolg der systematischen Tendenz hergeleitet [2]); alles Heilsgeschichtliche war in seiner specifischen Bedeutung durch das Uebergewicht des Prädestinatianischen bedroht. Mag immerhin das letztere von Claudius nicht begrifflich gewürdigt sein, unter dem Eindruck desselben hat er gleichwohl sich entwickelt und schon dadurch war er, wie man meinen könnte, an der sicheren Schätzung des Werthes der Thatsachen der heiligen Geschichte gehindert. Der Proceß des religiösen Bewußtseins verlief, wie es scheint, in einer gewissen Unabhängigkeit von dieser: nicht der Gekreuzigte, sondern der Verklärte war der Magnet der Andacht; sein ausdrückliches Glaubensbekenntniß lautete, als Christ kenne er Jesum nicht mehr nach dem Fleische [3]). Aber auch sonst bemühte er sich, jede Gelegenheit zu benutzen von dem Fleischlichen abzulenken [4]), zur geistlichen Betrachtung, zur Würdigung des Esoterischen zu ermahnen. Hier warnt er im Großen und Ganzen vor Ueberschätzung des Buchstabens der heiligen Schrift, dort dringt er auf Praxis der allegorischen Interpretation [5]): der nicht auf uns gekommene Commentar zum dritten Buche Mose hat laut der begründenden Vorrede [6]) diese Methode in großem Style geübt. Dazu kam, daß die ihm angewiesene geschichtliche Stellung die spiritualistische Neigung in außerordentlicher Weise reizen, ja überspannen mußte. Den weltförmigen Katholicismus zu reformiren, ging er auf die überweltliche

Transcendenz zurück; die Befangenheit derer, welche sich die Gläubigen nannten, den Glauben aber durch ihr Verlorensein an die Mannichfaltigkeit des Weltlebens verläugneten, zu lösen, ward die übersinnliche Einheit Gottes betont [7]). Die zerstreuende Creaturvergötterung des neuen Ethnicismus sollte durch die in geistlicher Sammlung sich vollziehende Adoration des Einen, die Methode der falschen Heilsvermittelung [8]) durch die Herrschaft des Gedankens gestürzt werden, daß das Heil mit der über alles Weltliche erhabenen Heilsursächlichkeit [9]) zusammenfalle. Das alles diente dazu, die Elemente eines Spiritualismus zu bereiten, welcher allerdings verhältnißmäßig antikatholisch [10]) sein konnte, aber darum doch gar nicht aufklärerisch gestimmt sein mußte. Allein die Zeitgenossen konnten um so eher dazu kommen, das Eine als das Andere zu deuten, als sie manchmal in seiner Rede jene grellen Töne der Polemik vernahmen, wie sie seit Jahrhunderten nicht angeschlagen waren. Nicht blos das, was man als Ueberlieferung des Christenthums bisher betrachtete; dieses selbst schien umgestaltet werden, eine „neue Religion" gegründet werden zu sollen. Das war nun freilich des Bischofs Absicht keineswegs, aber ein Neues wagte er in der That. Er blieb nicht stehen bei dem biblischen Christenthum als einem Letzten; das wurde ihm vielmehr das Schema eines abstracten Religionsbegriffs [11]), an welchem er jenes zu messen unternahm. Die Idee der Religion und die Positivität der bestehenden traten ihm irgendwie auseinander, so wenig es begreiflich zu einer Entgegensetzung kam. Wohl aber zu einer Vergleichung der Dogmen, vornehmlich des Cultus des dermaligen Kirchenthums mit dem in Rede stehenden Religionsbegriff als dem höchsten kritischen Regulativ. Daß die schlimmen Zustände durch Abfall von dem Christenthum der ursprünglichen Kirche, von der biblischen Autorität verschuldet seien, bezweifelt unser Autor in keiner Weise: die zu dem Zwecke versuchten Beweisführungen können wir noch heute in den Ueberresten seiner Werke lesen [12]). Aber viel angelegentlicher be-

schäftigte ihn jene andere Methode, in welcher die comparative Religionsphilosophie ihr erstes Eintreten in die Geschichte des Mittelalters ankündigt: das Christenthum ward von ihm als einzelne religionsgeschichtliche Thatsache unter den Gesichtspunkt der Idee gerückt. Freilich stand es unserem Autor fest, daß die Erscheinung desselben das Christenthum sei; ebenso aber, daß schon vor dem empirischen Anfange des letzteren der religiöse Gehalt desselben eine reale Existenz gehabt habe[13]). Das Historisch-Positive trat hier und da in Vergleich mit dem Ideellen zurück; die katholische Volksreligion schien als der Glaube der Unmündigen gegenüber der nur den Mündigen verständlichen Geheimlehre[14]) Jesu und der Apostel, diese allein als das der Idee der Religion entsprechende Christenthum betrachtet zu werden. Wenn man überdies erfuhr, daß dieser Reformator alles das verwarf, was den meisten Zeitgenossen als die stärkste Stütze des positiven Bekenntnisses und als unentbehrliches Element des Cultus galt, den Heiligendienst, den Gebrauch der Reliquien, die Wallfahrten, und in seiner Diöcese eigenmächtig und in so radicaler Weise umgestaltete, wie sein Lehrbegriff erheischte, ohne irgendwie die Gemeinden zu fragen, konnten diese nicht zu dem Verdacht verführt werden, daß die Aufklärung die Triebkraft dieser Revolution sei? — Statt durch eine pädagogische Unterweisung gefördert zu werden, wurden sie verhöhnt; statt als christliche Brüder von dem gereifteren Bruder anerkannt zu werden, mußten sie sich als Heiden verspotten lassen. Neben den Stellen der Bibel vernahm man noch viel häufiger Gemeinplätze einer abstracten Religionslehre, welche den meisten unverständlich blieb. Wer das stolz Absprechende[15]) der Polemik, das Spitzige und Neckende der Witzrede, das Unzarte und absichtlich Verwundende der Kritik sich vergegenwärtigt, kann nicht zweifelhaft darüber sein, wie gar vielen Hörern und Lesern dabei zu Muthe werden mußte. Diese „Unvernünftigen"[16]) konnten den Bischof Claudius nur als „vernünftigen" Freigeist[17]) würdigen.

Das ist er wahrlich nicht gewesen, vielmehr der Absicht nach ein Bekenner des Paulinischen Evangeliums, eine tief erregte religiöse Natur, welcher eine Ausgleichung des Christenthums mit dem, was manchen als Cultur[18]) erschien, nicht einmal Bedürfniß war, ein Mann sogar der Autorität, welcher nicht nach Gründen fragen wollte[19]), wenn ihm Gottes allerhöchster Wille durch ein Wort der heiligen Schrift verbürgt war. Sieht man aber auf den Erfolg seiner literärischen und praktischen Agitation, so kann man nur urtheilen, er habe positiv reformatorisch nachweislich Nichts[20]), im Sinne der Aufklärung vielleicht Manches gewirkt. Ist es wahr, daß seine Lehren auf eine auserwählte Jüngerschaft übergingen[21]), daß diese nach dem Tode des Meisters Propaganda für dieselbe machte, so darf man in Rücksicht auf andere geschichtliche Analogien vermuthen, daß das Oppositionelle davon eher geschärft als abgestumpft wurde. Die also gestimmte Schule konnte die Stätte der Pflege dessen werden, was ich als die religions-philosophischen Ideen des Bischofs zu bezeichnen gewagt habe; daß sie es geworden sei, ist durch nichts zu beweisen.

VII.

Um so sicherer ist die Stellung Agobard's von Lyon[1]) erkennbar. Ich kann nur wiederholen, was bereits andere Geschichtsschreiber geurtheilt haben, er ist der hellste Kopf im ganzen neunten Jahrhundert[2]), als Mann der Tendenz mit keinem anderen vergleichbar. Man könnte sich versucht fühlen, ihn den Systematiker der Aufklärung zu nennen. Und doch müßten dem Prädicate sofort die erheblichsten Einschränkungen beigefügt werden, wenn es nicht den historischen Blick statt zu erhellen, vielmehr verwirren sollte. Denn sein Verhältniß zu dem Dogma der Kirche war bekanntlich nichts weniger als ein oppositionelles. Wo fände sich bei ihm etwas, was einer rationalisirenden Deutung auch nur ähnlich sähe? — Dennoch können wir nicht darauf ver-

zichten ihn unserer Geschichte einzureihen. Kein Autor der Zeit hat in dem Grade wie er sich als Lichtfreund angekündigt. Rings um ihn her ist Finsterniß verbreitet; Thorheit[3]) und Unverstand, Unwissenheit und Beschränktheit[4]) begegnen ihm auf jedem Schritt. Man sollte meinen, das Christenthum habe die Welt erleuchtet, nicht blos den geistlichen Glauben, auch das weltliche Wissen erhellt. Aber wenigstens das Volk in dem Frankenreiche, statt durch den Monotheismus der Kirche weiter gefördert zu sein, scheint vielmehr zurückgekommen zu sein[5]). Ueberall trifft man auf Idole des Aberglaubens. Was wäre so sinnlos, was heutigen Tages nicht Glauben fände? — Dinge, welche anzunehmen man selbst den „blinden" Heiden nicht hätte zumuthen dürfen, werden von den aufgeklärten Christen dieser Zeit nicht bezweifelt. Die lächerlichsten Ammenmährchen[6]) erschrecken und ängstigen. Was man als Betrug oder Lüge leicht genug entdecken könnte, bleibt nichtsdestoweniger Tausenden und Abertausenden verborgen. Was man den Leuten vorsagt, und wäre es das Unwahrscheinlichste und Abenteuerlichste, sprechen sie nach. Daß man zu prüfen habe, ehe man vertraut, daß man die eigenen Augen gebrauchen müsse, um sich zu vergewissern, kommt ihnen nicht in den Sinn. Die Vernunft, diese herrliche Gottesgabe[7]), wird nicht gebraucht[8]) oder ist in das Sinnliche verstrickt[9]) und abgestumpft. Darum will und kann man die Welt nicht verstehen. Statt die Wirklichkeit zu sehen, lassen sich die meisten Zeitgenossen durch das Spiegelbild ihrer Phantasie täuschen[10]). Unkritik und Wundersucht führen sie in die Irre. Das sind die Klagen und Anklagen. Sie sollen reizen und verletzen, aufrütteln und erwecken. Aber der Erwecker selbst war doch ein zu warmer Volksfreund, als daß er nicht hätte darauf bedacht sein sollen, zugleich durch positive Unterweisung zu heilen. Das geschah in doppelter Weise: die Gedanken wurden theils fast ausschließlich thetisch, theils zugleich antithetisch entwickelt.

Die Charakteristik der Invectiven gegen die Heiligen- und

Bilderverehrung[11]) darf in Verfolg der einseitigen Aufgabe, welche von uns zu lösen ist, nicht lange aufhalten. Hier treffen wir die nämlichen Grundsätze, welche in den Schriften des Turiner Bischofs erörtert werden, was nicht aus der Annahme einer Entlehnung erklärt werden darf. Beide Autoren haben vielmehr gleicherweise aus Augustin geschöpft, Agobard lange Stücke, namentlich aus den Büchern „von der wahren Religion" und „von der Stadt Gottes" in das seinige aufgenommen[12]). Dasselbe zeigt, daß seine theoretische Lehre principiell kaum gemäßigter war als die seines Amtsbruders. Des unbedingten Verbots der Bilder durch das Concil zu Elvira wird ausdrücklich mit Wohlgefallen gedacht[13]). Wenn er gleichwohl ein Bilderstürmer in der Art des Bischofs von Turin nicht geworden ist[14]), so darf das nicht aus einer abweichenden Neigung[15]), vielmehr aus der Dämpfung der nämlichen Neigung hergeleitet werden: das durch die Autorität der Carolingischen Bücher geheiligte Herkommen in dem Frankenreiche nöthigte zu einer Rücksicht, von der sich Claudius im Bewußtsein seiner außerordentlichen Bevollmächtigung entbunden wähnte. Sie mag diesem Eiferer schwer genug geworden sein, da er das Vergebliche der dort gegebenen Grenzbestimmungen vor Augen sah[16]). Um so herzhafter war der Angriff auf andere Bräuche des Aberglaubens. Die Priester, welche dieselben pflegten, waren jene Wettermacher, welche den Leuten vorschwatzten, es gebe ein Land Magonia, von wo Schiffe in den Wolken kämen, um das durch Unwetter geschädigte Getreide zu entführen, und von denselben Geld erpreßten durch die Verheißung, diesen Transport vermitteln zu können[17]). Sie verstanden aber auch die Felder vor Verheerung durch Hagel zu beschützen oder doch zu bewirken, daß derselbe da, wo er am gefährlichsten sein würde, nicht niederfalle[18]). Lauter Dinge, welche von vorneherein durch die verständige Weltansicht des Verfassers aus dem Bereiche der Möglichkeiten ausgeschlossen waren. Thorheiten hat derselbe dergleichen wohl mehr als einmal genannt, aber statt dies Material

zu einer satyrischen Polemik zu gebrauchen, wurde es ihm vielmehr Gewissenssache, die Irrenden zu belehren. Etwa durch Darlegung physikalischer Kenntnisse? — Offenbar besaß er diese für seine Zeit in nicht geringem Maße, und ein Aufgeklärter gewöhnlichen Schlags hätte in diesem Falle sicher Anwendung davon gemacht. Dagegen Agobard verfährt ganz anders. Statt, wie man erwarten sollte, Naturphänomene wie Donner und Blitz, Hagel und Sturm aus natürlichen Ursachen herzuleiten und die Vorstellung vom Zauber durch Erinnerung an die unveränderlichen Naturgesetze zu widerlegen, gebraucht er in diesem Kampfe gegen den Aberglauben zunächst Instanzen des Glaubens. Könnten die Wettermacher — also lautet die Entgegnung — wirklich das leisten, dessen sie sich rühmen, was man ihnen nachsagt, so würde das beweisen, daß neben dem göttlichen Weltregiment noch ein menschliches bestände, das eine eingeschränkt würde durch das andere[19]). Denn alles Das, was so eben genannt wurde, ist doch eingestandenermaßen Schickung Gottes; die vorgeblichen Zauberkünste dagegen, welche dergleichen unter Umständen abwenden sollen, sind Werke der nicht in seinem Dienste, sondern in Auflehnung gegen ihn wirkenden Menschen. Dies lehren, heißt aber nichts Anderes, als die Unbedingtheit der göttlichen Providenz läugnen, also das Fundament des christlichen Theismus erschüttern. In der That, diejenigen, welche an den Erfolg der Beschwörungen der Wettermacher glauben, alle, welche außer der ersten Ursache — welche vielmehr die einzige ist — eine zweite, jener coordinirte setzen, sind nur halbe Monotheisten[20]). Sie können nicht beten zu dem Einen in völliger Zuversicht[21]). Wie könnte derjenige erhören, welcher nicht der absolut Wirkende ist? — Alles, was geschieht in der Welt, geschieht durch Ihn. Das ist die Grundlehre des christlichen Theismus, welche nicht eingeschränkt wird durch die Entgegnung, daß es doch auch Engel und Teufel gebe, welche wirken, denn deren Wirksamkeit und Herrschaft ist nur eine geliehene; nicht durch die Erinnerung, daß in der heiligen Schrift nicht

blos von Wundern Gottes, sondern auch Anderer erzählt wird. Wenn wir Exod. VII. 19 lesen, daß der Stab Moses die Plagen über Aegypten verhängt habe, so ist zu bedenken, daß derselbe nur ein Mittel[22]) in der Hand Gottes gewesen ist. Nicht der Stab, nicht Mose war der ursächlich Handelnde, sondern der Herr, was auch an der andern Stelle Exod. IX. 18 ausdrücklich gesagt wird. Ebenso ist jeder andere Wunderthäter der Offenbarungsgeschichte nur das Werkzeug[23]) des Einen wahrhaften Wunderthäters, — Gottes. Das wollen aber jene Gaukler augenscheinlich nicht sein; sie flehen nicht zu Gott, auf daß er sie ausrüste, sie rüsten sich vielmehr selber aus durch Mittel, welche der Voraussetzung nach nicht in dem Bereiche der göttlichen Macht liegen. Sie sind die mit Recht so zu nennenden Antitheisten[24]); ebenso die von ihnen Verführten. Alles Urtheile, in welchen religiöse Motive erkennbar werden; aber daneben finden sich auch jene andern, um derentwillen unsere Geschichte dem Cleriker von Lyon eine Stelle anweisen kann, Zeugnisse einer nüchternen, die Erkenntniß des Nexus des natürlichen Geschehens fordernden Weltansicht. Und eben diese möchte er auf die Zeitgenossen übertragen. Nachdem er die bedenklichen Verirrungen ihres Gottesglaubens nachgewiesen hat, will er weiter die argen Täuschungen aufdecken, welche das Unkritische ihrer Beobachtung der Dinge dieser Welt bereitet. Wollen wir den wirklichen Thatbestand erfahren, so gilt es vor Allem einzusehen[25]), daß der darüber uns gegebene Bericht ein Anderes ist als jener selbst. Was soll nicht alles geschehen sein nach der Aussage der Menschen! — Wie Vieles dieser Art ergiebt sich dem, der es unternimmt zu untersuchen, als gefälscht! — Ein Beispiel ist die Magie der in Rede stehenden Wettermacher. Daß dieselbe Erfolg gehabt habe[26]), wie Viele haben das behauptet! — Wenn Agobard aber die also Behauptenden aufs Gewissen fragte, ob sie wirklich das gesehen hätten, was sie berichteten, und unter Androhung der göttlichen Strafe im Falle einer Lüge dieselben aufforderte der Wahrheit

die Ehre zu geben, so hörte er ausweichende Antworten. Ein also Inquirirter erklärte freilich, es verhielte sich also, wie er sage, nannte auch denjenigen, welcher bezeugte dergleichen erlebt zu haben, Ort und Zeit, wo das geschehen sei, wisse der nämliche genau; aber er selbst — fügte er bei — sei grade abwesend gewesen. Also nicht einmal eine sichere Zeugenaussage! Und doch ist diese grade das erste Erforderniß, wenn ein Bericht auch nur Beachtung verdienen soll. Alle Fälle, in welchen angeblich ein Ungewöhnliches sich ereignet hat, sind genau zu untersuchen. Man darf das Wunderbare gewisser Heimsuchungen nicht im Principe läugnen[27]), hat aber die Arten derselben[28]) zu unterscheiden. Die einen sind unmittelbar von Gott verhängt[29]), die anderen von dem Teufel, aber nur in Vollziehung eines dunkeln göttlichen Rathschlusses[30]). Beiderlei Vorkommnisse gehören der ersten Classe an. Von dieser differirt die zweite, welcher jene Fälle zugehören, in welchen der Teufel allein handelt, aber eben deshalb nichts ausrichten kann[31]). Gläubige werden von ihm nicht wirklich geschädigt, sondern geneckt und getäuscht, — diejenigen unter ihnen, welche, sei es durch Leichtgläubigkeit, sei es durch die Beschränktheit der Vernunfterkenntniß ihm die Möglichkeit dazu geben. Dahin gehören viele jener Mirakel, von welchen wir so oft erzählen hören[32]). Die Einen wollen von Dämonen mit Knitteln und Steinen geplagt sein und blieben doch unverletzt; die Anderen klagen, sie seien geplagt und verletzt[33]), verletzt — und geneckt. Ja geneckt und getäuscht wurden alle diese Leute, „indem sie sich selber täuschten".[34])

VIII.

Das darf in Agobard's Sinne nicht also verstanden werden, als erachte er dies Alles für Phantasmagorien. Zwar lesen wir bei ihm einen Satz, welcher in der That diese Ansicht auszusagen scheint. „Dabei — heißt es ausdrücklich[1]) — ist keine

andere Ursache im Spiel als der Wahnglaube und das Gefallen an dem Wahnglauben.“ Allein sogleich darauf redet er davon, daß der Teufel Macht habe über die Menschen, aber nur über diejenigen, welche dafür empfänglich sind. Der Gedanke von einer realen Versuchung durch den Teufel scheint herzugehen neben dem anderen von einer Versuchung durch die Selbsttäuschung der Wähnenden, dieser aber sich zu verschmelzen mit dem dritten, daß der Teufel auch als wirklich handelnder stets täuscht[2]). Das Unternehmen diese Differenzen auszugleichen ist mir mißlungen: was ich insofern nicht beklage, als dadurch die Ueberzeugung befestigt ist, daß Agobard, selbst schwankend, das Peinliche der klaren Entscheidung durch eine Amphibolie des Ausdrucks umgangen hat. Irre ich nicht, so liegen zwei Ansichten bei ihm im Kampfe. Weder die skeptische Kritik des Verstandes hat dem supranaturalistischen Glauben, noch dieser jener weichen wollen. Eine Natur, wie die unseres Schriftstellers, welchem im Hinblick auf die tausendfachen Illusionen der Zeitgenossen die gesetzmäßige Weltordnung als die rechte Regel zur Ausmittelung des Wirklichen sich erprobt, hätte am liebsten die obigen Fälle ausnahmslos eben dieser untergeordnet; alle würde er als Beispiele des Wahnglaubens haben beurtheilen müssen. Und in der That war er auf dem Punkte dies zu thun. Schon erwartet man das Wort der summarischen Verurtheilung „alle sind getäuscht, als sich selber täuschende“, da schränkt er mit Einem Male ein und doch auch nicht. Die Täuschung ist eine allgemeine, die Selbsttäuschung eine partielle; zur Hälfte betrügen die Menschen sich selbst ohne wirklichen Einfluß des Teufels, zur Hälfte betrügt der Teufel die wirklich von ihm Beeinflußten. Aber wie? — Das scheint seine Erzählung aus der jüngsten Tagesgeschichte am Besten zu verdeutlichen. Während des Aufstandes des Herzogs Grimoald[3]) von Benevent unter der Regierung Carl's des Großen verbreitete sich plötzlich eine Rinderpest in Italien, welche der Aberglaube sofort zu erklären wußte. Böse Menschen, von dem Rebellen an-

gestiftet — das war die allgemeine Meinung[4]), welcher nur Wenige zu widersprechen wagten — haben auf Bergen, Feldern, in Quellen ein gar eigenthümliches Pulver ausgestreut, welches jene Thiere vergiftete. Man fragte nicht, wie es möglich sei, daß dasselbe nur auf die Rinder wirke, alles andere Vieh dagegen ungeschädigt bleibe; man bedachte nicht, daß, selbst wenn sämmtliche Beneventiner Männer und Frauen, Greise und Kinder, jeder Arbeiter mit je drei Wagen ausgerüstet, aufgeboten wären, diese alle doch nicht im Stande gewesen sein würden, so viel Pulver zu fahren, als man bedurft hätte, um damit jene weiten Strecken Landes zu bestreuen, über welche die Rinderpest sich verbreitet hatte. Vielmehr, was allen vernünftigen Denkern als das Unwahrscheinlichste hätte erscheinen müssen, ward von der großen Menge der Unvernünftigen nicht nur für das Wahrscheinliche, nein für das Gewisse gehalten. Und was haben sie damit erreicht? — Daß viele dieserhalb verdächtig gewordene Leute theils ergriffen, theils ersäuft wurden, nachdem sie, ohne durch Androhung des Todes oder der Tortur eingeschüchtert worden zu sein, gegen sich selbst gezeugt hatten. Dabei war allerdings der Teufel im Spiele, aber ganz anders als die Bethörten meinten. Bethört hatte er die Angeklagten, indem er sie dazu verführte, durch ein falsches Zeugniß sich selbst den Tod zu bereiten, Andere in dem Wahnglauben zu befestigen. Aber inwiefern denn durch ein falsches? — Weil unserm Autor die vorgebliche Thatsache um ihrer Irrationalität willen von vorneherein als eine unmögliche galt, darum kann dagegen auch nicht einmal die Selbstaussage der Betheiligten aufkommen. Dieselbe ist nicht ein Erweis der Wahrheit, sondern in der Hand des Teufels das Mittel einer doppelten Täuschung. Die Unglücklichen, denen man nachsagte, daß sie jenes Pulver ausgestreut hätten, haben das nicht gethan, sind aber durch ihn, welchem ein dunkles Geschick des Herrn die Macht dazu gegeben hatte, also berückt, daß sie sich für schuldig erklärten, während sie doch unschuldig waren; die Andern, welche

diese Geständnisse hörten und an der Richtigkeit derselben nicht meinten zweifeln zu können, wurden dadurch verführt das Widersinnigste zu glauben.

IX.

Daraus allein, meint Agobard, erklärt es sich auch, daß das Gesetz [1]) Gundobald's noch immer gilt. Das Gottesgericht, welches durch dasselbe in gewissen zweifelhaften Rechtsfällen angeordnet wird, setzt einen Glauben voraus, welcher sich für einen frommen hält, in der That aber nur eine Species des Aberglaubens ist. Gott soll da eingreifen, wo man es verlangt. Man nimmt an [2]), daß in diesem Zweikampfe demjenigen unfehlbar [3]) zum Siege verholfen werde, welcher das sittliche Recht für sich hat. Und doch ist das eine durch nichts begründete Voraussetzung. In den meisten Fällen wird die Entscheidung durch eine ganz andere Eigenschaft motivirt: der physisch Ueberlegene überwindet, der Schwächere unterliegt [4]). Nichtsdestoweniger betrachtet der herrschende Dogmatismus als ein übernatürliches, allen Zweifel lösendes Wahrzeichen [5]) eben dasjenige, was aus dem geschichtlichen Hergange sich gar natürlich erklärt, greift also fehl. Allein das noch viel Schlimmere ist, daß das sittliche Urtheil verwirrt, die Reinheit des christlichen Theismus verdunkelt wird. Freilich wenn das Bekenntniß zu demselben dadurch am sichersten sich bewährte, daß unter Absehen von allen natürlichen Causalitäten immer auf die übernatürliche [6]) direct zurückgegangen würde, so wären die Vertheidiger der Gottesgerichte die gläubigsten Christen. Aber dieselben sind vielmehr des Unglaubens anzuklagen. Ihre Idee Gottes ist eine andere als diejenige, welche in dem Christenthume enthüllt ist. Der Herr hat sich freilich offenbart, aber nirgends offenbart [7]), daß er auf Veranlassung eines von irrenden Menschen willkürlich angeordneten Waffenganges in dem Erfolge über Schuld oder Unschuld entscheiden werde. Nicht an diejenige Vor-

sehung wird geglaubt, welche durch die göttliche Verheißung als die wirkliche verbürgt ist; eine lediglich fingirte erkühnt man sich für die wirkliche zu erklären[8]). Statt jener sich zu untergeben und zu vertrauen auch da, wo man nicht sieht, versucht man dieselbe zu nöthigen[9]) sich also zu erzeigen, wie man sie sehen will. Der Schöpfer soll der Creatur gehorchen, das beschränkte Vorurtheil der Maßstab des göttlichen Handelns sein. Je übernatürlicher, desto christlicher! — Als ob das Christenthum der Superlativ des Mirakelwesens wäre. Als ob man gewisse Ereignisse des Lebens nicht ebensowohl als Prüfungen denn als Bestätigungen des sittlichen Werthes anzuerkennen hätte. Daß die Weltregierung in Ausführung der göttlichen Rathschlüsse diese doch zuzugleich verhüllt, wird vergessen. Wie ganz anders müßte die Geschichte[10]) verlaufen, wenn in ihr stets vor den Augen der Menschen die Wahrheit und die Unschuld beurkundet werden sollte. Die ganze glorreiche Märtyrergeschichte der Kirche wäre ein Unding. Das Christenthum hätte nicht dürfen verfolgt, hätte stets nur in Siegen ausgebreitet, Jerusalem, die heilige Stadt, nicht von den Ungläubigen, Rom nicht von den Gothen, Italien nicht von den Longobarden besetzt werden können. Da nun aber die beglaubigte Ueberlieferung das erzählt, so würden wir in demselben Grade, in welchem jener Gedanke zu dem leitenden der Geschichtsbetrachtung gemacht würde, dem Geständnisse nicht ausweichen können, daß Gott wiederholentlich gegen seine eigene Kirche entschieden habe. Als Christen wissen wir aber, daß grade die physisch Unterliegenden die Säulen derselben, daß nicht die tödtenden Heiden, sondern die getödteten „Märtyrer" das gewesen sind[11]), was dieser Name verkündigt, daß das, was der Herr Matth. V. 39—42 sagt, das Kennzeichen[12]) seiner Jünger bleibt. — Gewiß, die Geschichte wird von ihm durchwaltet, alle Ereignisse sind von ihm versehen[13]), aber wir glauben[14]) das eben, weil der Augenschein vielfach dawider ist. Es vollzieht sich in ihr ein Gericht Gottes, aber nicht ein offenbares, sondern ein verborge-

nes[15]), nicht in den sinnlichen Factum, sondern in dem Herzen der Menschen. Grade darum reden wir von Mysterien der Geschichte, weil das Erfahrungsmäßige und die ächte Wirklichkeit, Erscheinung und Wesen auseinander treten[16]), das anscheinend Irrationale neben dem Rationalen hergeht, bis in dem jüngsten Gerichte[17]) die Hülle fallen wird. Das Institut des Ordale dagegen will diese in frevler Auflehnung gegen die göttliche Ordnung schon jetzt zerreißen, das letzte Ende anticipiren[18]), den Gott des übersinnlichen Glaubens zu einem handgreiflichen Götzen machen. Es beruht letzlich auf dem Aberglauben, daß der Weltlauf völlig unabhängig von dem mitwirkenden Menschen zu Stande komme. Als ob das nicht im Widerspruch mit dem Begriffe der persönlichen Creatur wäre. Als ob nicht gerade das Gottes Wille wäre, daß wir statt eine übernatürliche Mittheilung zu erwarten, vielmehr durch den Gebrauch der in der Natur der Dinge gebotenen Mittel die Wahrheit fänden! — So z. B. in dem in Rede stehenden Falle, wo der Thatbestand durch Zeugenaussagen ermittelt werden kann[19]), soll derselbe auch ermittelt werden. Zu diesem Zwecke verordnete Richter[20]) haben zu untersuchen, damit sie beurtheilen. Nicht als ob das, was diese erkennen, als sicherer vorgestellt werden sollte als die Erkenntniß Gottes; alles menschliche Richten hat vielmehr sein Maß an dem seinigen[21]). Das ist aber nur dasjenige, welches er selbst unzweideutig als das seinige beurkundet; nicht jenes, welches irrende Menschen ihm unterzuschieben sich unterfangen. Das schlechthin göttliche und das menschliche Handeln gilt es auseinander zu halten, wenn man nicht Gefahr laufen will, in vorgeblichem Interesse der Frömmigkeit in einen Supernaturalismus des Wahnglaubens zu gerathen, statt dem wahren anzuhangen.

Das hat Agobard als Bekenntniß nicht etwa in einem einzelnen Satze ausgesprochen; dieser Gedanke ist die Seele der gesammten Polemik, welche darum trotz des Aufklärerischen, was ihr nach der Ansicht der Zeit eigen zu sein schien, einen starken

Positivismus zu ihrer Kehrseite hat. Wer weiß nicht, daß dieser Kirchenmann als Vertheidiger des katholischen Dogmas überall der strengern Richtung folgte? — Der Glaube der Kirche[22]) als heilige Ueberlieferung galt auch ihm als höchste Autorität und darum als Wahrheit. Derselbe, welcher über die Thorheiten der Zeitgenossen so harte Worte zu reden sich nicht scheuet, erklärt gleichwohl von vorneherein alles für Thorheit, was mit jenem in Widerspruch steht[23]). Der Gegensatz der Orthodoxie und Heterodoxie ist von ihm ebenso scharf als von Alcuin gefaßt, der Adoptianismus ebenso unbedenklich unter die letztere Kategorie gebracht, das Dogma in seiner Härte nicht minder sicher als Bedingung der Seligkeit, als Correlat der Sittlichkeit[24]) betrachtet worden. Ja was den letzterwähnten Punkt betrifft, so war dieser Franke[25]) wo möglich noch befangener als jener Engländer[26]). Nichts wollte er davon wissen, daß das sittliche Leben ein haltbares Kriterium wäre, an welchem der Werth des Menschen erkannt werden könnte. Man soll von diesem niemals auf den Glauben schließen; vielmehr dem Glauben gemäß ist das Leben zu beurtheilen. Dieses kann tadelnswerth erscheinen, daneben aber ein frommer Glaube bestehen. Umgekehrt scheint ein Anderer ein untadelhaftes Leben zu führen, welcher gleichwohl den falschen[27]) Glauben hat. Keiner von beiden ist vollkommen[28]). Wer Gott mißfälliger sei, weiß dieser allein; wohl aber erkennt auch der Christenmensch, daß die dermaligen Rechte der Juden in dem Frankenreiche nicht vereinbart werden können mit den Urrechten der katholischen Kirche[29]). Ja wo Agobard diesen Punkt erörtert — und das geschieht nicht etwa gelegentlich, nicht weniger als fünf Schriften[30]) sind diesem Gegenstande gewidmet —, da hören wir überall die erbitterte Sprache der Intoleranz. Um so sicherer werden auf den Grundsatz der Toleranz gegründete Verhältnisse vorausgesetzt[31]). Ja noch mehr: unser Autor bezeugt, daß das Volk, welches einst den Heiland gekreuzigt hat und noch heutigen Tages lästert, dessenungeachtet mit auffälliger Gunst behandelt

war als Mensch, dachte er gering von sich und zweifelte nicht, daß er geirrt habe[7]). Ein Satz nicht der eigenen positiven Lehre[8]), sondern eine Folgerung, welche dem Inhalte nach von beiden Streitern als unwahr anerkannt von dem einen nur gezogen ist, um die Unhaltbarkeit der Thesis des andern in dem grellsten Lichte zu zeigen[9]). Agobard, welcher selbst diese Absicht deutlich genug erkennt, bestreitet gleichwohl das formell Berechtigte des Syllogismus. Das ist eben der Fehler in das „Wer", Jesum miteinzuschließen[10]). Sein Satz rede allerdings von den Menschen überhaupt, aber eben von den Menschen schlechthin, sei also unanwendbar auf Jesum, der auch Mensch gewesen, in erster Linie aber ein Anderer. Sogar lediglich seine menschliche Natur angesehen, gehöre er in Betracht der übernatürlichen Geburt und Sündlosigkeit[11]) nicht der gemeinen Menschheit an. Hat er gleich sich erniedrigt, so ist das doch geschehen in Folge jener freiwilligen Selbstdemüthigung[12]), welche nicht die Entleerung von der Macht zum Correlatum hatte. Dieser Eine konnte also allerdings sich demüthig erzeigen, ohne zu irren.

Also Agobard, welchem es lediglich auf den Beweis gegen die Gültigkeit des Schlusses seines Gegners ankam. Nichts wäre verfehlter — wir wiederholen das — als in allem diesen eine ernste Controverse über Fallibilität oder Infallibilität Jesu zu sehen. Aber möglicher Weise konnte das, was Fredegis gefolgert hatte, dazu dienen, in weniger Starkgläubigen die Zweifel an der letztern zu erregen. Die Realität der Menschheit Jesu, von der Kirche anerkannt, war gleichwohl nicht klar erkannt. Man construirte dieselbe in künstlichen Formeln und war um so unbesorgter in dem Gebrauche der allgemeinen Aussagen über die Natur des Menschen. Fredegis aber zeigte an einem Beispiele, wie unbegründet das Vertrauen sei, daß man die gemeine Anthropologie und die kirchliche Christologie bereits ausgeglichen habe. Wäre das in dem Grade bereits geschehen, wie gemeiniglich angenommen wurde, so hätte ein Satz in der einen Wissenschaft einem

Satze in der andern nicht widersprechen können. Ja die Anthropologie hätte so veranlagt sein müssen, daß sie das Christologische in sich aufnehmen konnte, ohne eine unvorhergesehene Exemtion nachzutragen. Diese Probe bestand das kirchliche Dogma nicht. Also blieb nur übrig entweder, sei es die Anthropologie durch die Christologie oder diese durch jene zu verbessern oder aber Agobard's Thesis aufrecht zu erhalten, dann aber einzugestehen, der bisherige Glaube an Jesu Menschheit sei ein falscher.

Indessen, daß Gedanken dieser Art damals angeregt worden seien, ist nur schüchterne Vermuthung. Es fehlen alle Beweismittel, dieselbe auch nur annähernd wahrscheinlich zu machen. Ebenso wenig ist bekannt, daß Fredegis auf Veranlassung dieser Apologie des Erzbischofs von Lyon eine Replik versucht; wohl aber, daß er es geliebt hat, durch Vexirfragen[13]) in dunkeln Formeln zu necken oder auch hergebrachten Meinungen ein entschiedenes Nein in möglichst anspruchsvollem Tone entgegenzustellen. Das alte Problem in Betreff des Verhältnisses der Wahrheit zu Gott hatte er also gelöst, daß er beide Begriffe identificirte[14]) nach Augustin's Vorgange. Dagegen hinsichtlich der Offenbarung derselben durch Christum dachte er anders als dieser und wollte das doch nicht. Die Bücher von der Stadt Gottes hatten freilich ebenso wenig als andere desselben Autors eine Heilsmittlerschaft Christi[15]) vor dessen historischer Erscheinung anzuerkennen gewagt, gleichwohl aber von Gläubigen an Ihn unter Heiden und Juden geredet[16]). Fredegis erwies auch in diesem Punkte seine Rechthaberei, indem er die Richtigkeit dieser Lehre zugleich mit der Aechtheit des Augustinischen Ursprungs bestritt[17]). Von der Existenz von Christen vor dem Anfange der Geschichte Christi wollte er nichts wissen. Agobard umgekehrt, welcher in der Bejahung dieses Satzes[18]) das einzige Mittel fand, seine Ueberzeugung von der Ausschließlichkeit des Heiles zugleich mit der von der Möglichkeit der Theilnahme an demselben zu allen Zeiten zu stützen, wollte widerlegen, erleichterte sich aber das Geschäft erheblich durch

jene ketzerrichterliche[19]) Kritik, welche darauf ausging, den Glauben des Gegners an die Präexistenz des Erlösers zu verdächtigen.

Hätte dieser nunmehr seine Verneinung des Weitern vertheidigt, so hätte daraus eine Debatte entstehen können, welche vielleicht der Geschichte der Aufklärung recht eigentlich angehören würde. Allein nicht einmal das ist bekannt, ob es dazu gekommen sei oder nicht. Die Ueberlieferung weiß nur noch von einer Streitfrage, an welcher Fredegis betheiligt war. Und diese haben wir hier nicht um ihrer selbst willen zu erwähnen, sondern lediglich in Rücksicht auf die Erklärung über Vernunft und Autorität, welche in der Abhandlung über das Nichts und die Finsterniß[20]) gegeben, ihm den Titel des Voraussetzungslosen verschafft hat. Die Vernunft ist die einzige Autorität, welche Festigkeit hat, soll der nämliche behauptet haben an einer Stelle, welcher an anderen das Recht des unbedingten Autoritätsglaubens verkündigte. Also hätten wir eine Formel aus der Phraseologie der Aufklärung mitten in einem Buche, dessen entgegengesetzte allgemeine Tendenz doch unverkennbar ist. Dennoch ist dieselbe um der Kühnheit willen mehrfach bewundert, was freilich leichter ist, als eine einzige Anomalie im Verhältniß zu der Regel der sonstigen Lehre zu begreifen. Allerdings müßte man sie anerkennen, wenn die vorurtheilsfreie Forschung dazu nöthigte. Indessen braucht man nicht sowohl zu untersuchen, als einen Augenblick zu überlegen, um zu finden. Die Aenderung der Lesart des herkömmlichen Textes an einer Stelle[21]), welche durch Vergleichung mit anderen gerechtfertigt wird, reicht aus, die Harmonie der Gedanken des Autors wiederherzustellen. Derselbe betrachtet Autorität und Vernunft als zwei Größen, welche zunächst von einander unterschieden werden sollen, aber nur um zu zeigen, wie dieselben einander fordern. Die Vernunft als subjective hat ihre Berechtigung bei der Autorität zu suchen, von dieser zu empfangen; schwach, wie sie an und für sich ist, bedarf sie der Stärkung. Umgekehrt die Autorität darf durch keinerlei Argumente der Vernunft erschüttert

werden, wenn sie anders die ächte ist. Als solche gilt aber nicht jede beliebige schon um ihres Daseins willen, sondern lediglich diejenige, welche von der Vernunft selbst gefordert und gerechtfertigt wird, — darum die vernünftige Autorität heißen mag. Der Name würde einen Widerspruch aussagen, wenn nicht beide Begriffe der Differenz ungeachtet auf einander angelegt wären. Die Autorität in ihrer Aechtheit muß der Vernunft erkennbar, unbeschadet der Transcendenz doch auch als ein ihr selbst irgendwie Homogenes begriffen werden können. Beide, die Autorität, von der Vernunft begleitet, die Vernunft, die Autorität bekennend, verkündigen doch beziehungsweise Ein und Dasselbe, so gewiß das Minus und das Plus dem nämlichen Genus angehören, nicht durch ein Specifisches unterschieden sind.

Gewiß; aber darum bleibt doch der Autorität die Vernunft untergeordnet, seine Lehre also aller Assonanzen ungeachtet doch eine principiell andere als diejenige, welche uns demnächst Johannes Scotus Erigena entwickeln wird[22]). Beide haben Augustinische[23]) Sätze nur reproducirt, aber jeder von beiden nur eine Reihe derselben. —

XI.

Nach Ludwig's des Frommen Tode — der, soviel ich sehen kann, mit dem Termin einer charakteristischen Wendung der Culturgeschichte nicht zusammenfällt — haben die bisher mit einander ringenden Tendenzen sich nicht nur erhalten, sondern sogar geschärft, daneben aber auch einander ertragen.

Der superstitiöse, in der Wundersucht unersättliche, magisch geartete Volksglaube nahm in erschreckendem Maße zu und wirkte von Tage zu Tage verwirrender, wie die dogmatischen Controversen dieser Zeit zeigen. Eine Debatte wie die über das Gebären der Jungfrau, über welche gewisse Nonnen, wir wissen nicht sicher welches Klosters[1]), sich den Kopf zerbrachen, so bedenklich in Be-

tracht der dabei sich betheiligenden Personen, so widerlich durch das Detail der Frage, hatte man seit den Tagen des Hieronymus in der Kirche nicht erlebt. Kaum war nach Alt-Corvey die Kunde gekommen, daß gewisse Leute zu lehren wagten, Maria habe trotz der übernatürlichen Empfängniß Jesum ebenso geboren wie andere Frauen ihre Kinder, als sofort ein Geschrei über diese neue Häresie vernommen wurde, so laut und heftig, als handle es sich um das Heiligthum der Offenbarung. Paschasius Radbertus und Ratramnus widersprachen beide mit leidenschaftlichem Eifer, unglücklicher Weise aber zugleich einander selbst — vielleicht nicht allen unerwünscht[2]). Denn die beiden neuen Theorien reizten zu weiteren Excessen der Phantasie: man konnte vergleichen und beurtheilen, die Bilder geschlechtlicher Dinge, welche dort gezeichnet waren, um so andächtiger betrachten, je überschwänglicher sie waren. Schon jene Autoren hatten in der Absicht die Transcendenz des vorgeblich alten Dogmas zu begründen eine Physiologie des Irrsinns fingirt. Das war nach meinem Dafürhalten dasjenige, was dieses Stadium des culturgeschichtlichen Verlaufs von dem früheren beziehungsweise unterschied, daß das Kritische, was der älteren Generation der fränkischen Augustiner eigenthümlich war, hier und da verhältnißmäßig abgestumpft, die vergeistigende Ansicht, welcher jene Bahn zu brechen versuchten, zuweilen mit Elementen, soll man sagen? des magischen Volksglaubens oder des Magischen, was dem Augustinismus selbst beiwohnt, versetzt erscheint. Jener bewies sich in dem Grade bereits als ein Verführerisches, daß selbst die bessern Köpfe nicht in allen Fällen Widerstand leisten konnten. Paschasius und Ratramnus, obwohl über das beregte Thema verschiedener Ansicht, hatten sich doch diesmal gleicherweise unter dergleichen Einflüssen in einen phantastischen Paralogismus verstrickt. Beide bekannten sich als Schüler des Bischofs von Hippo Regius und waren das in der That; aber wie ganz andere als Claudius von Turin und Agobard! — Diese hatten aus der Lehre des Meisters vornehmlich das Spiri-

tualistische, Antipaganische sich ausgewählt. Auf die Schriftsteller, welche wir jetzt im Auge haben, war allerdings das erstere auch übergegangen, aber daneben das Excentrisch-Phantastische in der Weltanschauung des genialen Numidiers: in der Lehre von der Jungfrauschaft der Gottesgebärerin konnten sie sich auf seine Autorität berufen. Man kann sie also nicht schlechthin entartete Epigonen der Schule nennen; im Gegentheil ein Element, welches dem geschichtlichen Augustin wirklich zugehört, dort übersehen oder ausgestoßen, ward hier wieder entdeckt und cultivirt. Aber sollte das nicht eben aus der versucherischen Macht des Geistes dieser Zeit zu erklären sein? — Der Zug zum Zauberischen, welcher erheblich stärker als früher geworden war, lähmte und reizte das Denken zugleich. Der erste Abendmahlsstreit kann insofern als eine Begebenheit von allgemein culturhistorischer Wichtigkeit betrachtet werden. Die Radbertische Doctrin war, man darf vielleicht sagen, das synkretistische Gebilde, in welchem die spiritualistische Lehre Augustin's mit der uralten Anschauung von der realen Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi, aber in Analogie mit dem religiösen Materialismus der verlaufenden Periode combinirt wurde [3]); die gegnerische Theorie [4]) der Protest gegen das Recht dieser Combination. Allein so motivirt derselbe sein mochte, für so unbedenklich er auch vielen Zeitgenossen galt; diese Regirenden hinterließen doch schließlich den Eindruck des freigeisterischen Zweifels bei der Mehrheit der nachfolgenden, Wunder [5]) begehrenden Generation.

XII.

Umgekehrt haften an der Geschichte der prädestinatianischen Fehde vielleicht die Spuren der gegen dergleichen reagirenden Tendenz.

Davon kann freilich nicht im Ernst die Rede sein, daß der Mönch von Orbais mit Bewußtsein auch nur irgendwie rationa-

listische Gedanken habe entwickeln wollen. Er war nicht nur eine tiefreligiöse Natur; gerade der concrete Heilsbegriff, die Idee der Erlösung, die Frage nach der Seele Seligkeit waren als Motive und Objecte seines Suchens und Findens nur allzu greiflich. Der Streit, welcher durch ihn angeregt wurde, diente nicht, wie man vorgegeben[1]) hat, zur Verhüllung irgend welches andern politischen oder aufklärerischen Plans; dieser war kein anderer als ein positiv-dogmatischer. Gleichwohl kann man fragen, ob bei Durchführung desselben nicht unbewußt ein Aufklärerisches mitgewirkt habe.

Neben einer Innigkeit, welche an das Schwärmerische grenzt, waren in Gottschalk ein zäher, trockener, die Consequenzen fordernder Verstand, die Dialektik eines rechthaberischen Eigensinnes thätig. So herzlich die Sprache seiner Bekenntnisse klingt, es waltet darin doch ein unruhiger, kritischer, grüblerischer Geist. Seine Dogmatik war auch seine Logik: alles sollte ihr weichen oder zu Grunde gehen. Nichts gilt in der Kirche um der Autorität willen; selbst Augustin, um dessen ächte Lehre es sich handelt, darf dieselbe als eine persönliche nicht fordern[2]). Sie fällt ihm nur insofern zu, als er verkündigte, was die Wahrheit selbst (Christus) verkündigt hat. Gegen sie kann Niemand, kein Apostel, kein Vater der Kirche; für sie[3]) darf und muß der einzelne Zeuge auftreten in Widerspruch mit allen „Geltenden." Von ihr war Gottschalk bekehrt[4]); er wußte sie als eine offenbare, deutliche, unbesiegbare[5]). Darum ist letzlich seine Gewißheit der Wahrheit selber gleich[6]). Deshalb, nicht[7]) zuhöchst, weil alte bewährte Lehrer den Kirchenglauben der doppelten Prädestination überliefert haben, darf er als Lehrer derselben sich den Rechtgläubigen nennen; alle, welche sie läugnen, sind Häretiker[8]), Naturalisten[9]), Ungläubige. — Glaube und Unglaube ist also erklärtermaßen das Thema des Streites; nur sind die Rollen von dem Parteiführer anders vertheilt, als von uns geschehen zu sein scheint. Indessen das Erstere kann denjenigen nicht be-

fremden, welcher die zahlreichen Analogien zu diesem Falle in allen Perioden der Kirchengeschichte kennt. Das Zweite aber ist in Wahrheit nicht geschehen. Nur dies ist — wir wiederholen das — als eine Möglichkeit hingestellt, daß er Naturalistisches gestreift habe in Verfolg seiner Richtung. Unzweifelhaft wurde diese je länger je mehr eine antikatholische. In einem Jahrhundert, in welchem das Beweismittel der Autorität an der Tagesordnung war, darf die Opposition dagegen als ein ungewöhnliches Ereigniß betrachtet werden. Dieser Mönch stellte sich lediglich auf sich selbst, freilich nicht in Kraft menschlichen Unterfangens[10]), vielmehr als Gotterkorener war er des reformatorisch-prophetischen Berufs[11]) sicher: er sollte die verirrte Landeskirche auf den Weg des Heiles[12]) zurückführen. Eben in dem Anspruche offenbarte sich das tiefste Motiv dieser Reformen; sein Dogma setzte er kühn und trotzig dem Urtheile der Majorität des westfränkischen hohen Klerus entgegen. Wohl hatte er einen „Convent"[13]) begehrt — Concil mochte er in Betracht des Autoritativen, was diesem Namen anhaftet, die Versammlung nicht nennen —, aber nicht in der Meinung, als solle es da zu einer richterlichen Entscheidung kommen. Diese hatte er selbst bereits längst gegeben; er will mit den Irrenden nur disputiren, um zu überführen[14]). Alle, welche sich dazu nicht herbeilassen werden, sind im Voraus als Widersacher der Wahrheit verdächtigt, die Evidenz, welche dieser beiwohnt, fällt mit dem Ertrage der Dialektik Gottschalk's zusammen. Diese verwendet freilich, wie bereits anerkannt wurde, Kategorien der kirchlichen Heilslehre, vollzieht dieselben aber beziehungsweise in rationeller Weise. Es galt, den wahren Gottesbegriff[15]) zu entwickeln und zur Geltung zu bringen mittelst Darlegung der logischen Folgerichtigkeit. Mag immerhin daran erinnert werden, derselbe sei lediglich von Augustin entlehnt; nicht die Originalität kommt in Betracht, sondern der Werth, welchen Gottschalk dem wiederentdeckten Kleinod beilegt. Wer könnte läugnen, daß die Idee der göttlichen Unwandelbarkeit

von ihm durch Schriftzeugnisse erhärtet, zum Zweck der Sicherung der Heilsgewißheit vertheidigt worden ist? — Aber der logische Verstand, der unbeugsame Eigensinn, die bis zum Wahnsinn sich steigernde Oppositionslust[16]) haben auch ihren Antheil daran. Auch Augustin hat, wie Gottschalk mit Recht erinnert[17]), seine prädestinatianische Doctrin mitunter für die Gemeinde erörtert; viel öfter aber den wesentlich katholischen Kirchenbegriff, welcher die erstere sei es einschränkt, sei es verhüllt. Dagegen Gottschalk sah von eben diesem nicht etwa nur ab; durch seine Polemik der Leidenschaft ward der Glaube an die Kirche als Heilsanstalt durchaus erschüttert[18]). Alles, was den frommen Katholiken die Wahrheit des Dogmas, den Trost der Seligkeit verbürgte, die hierarchischen Ordnungen der Aemter, die Stätten der Andacht, die Sacramente waren entwerthet. Kein Gnadenmittel gab es mehr, welches sicher wirkte, keine Spende der Sündenvergebung, welche untrüglich wäre; der ganze Gottesdienst, die Existenz einer sichtbaren alleinseligmachenden Kirche war in Frage gestellt, der Zusammenhang des Gemeindelebens zerrissen, die clericale Disciplin entgründet, wenn die Consequenz dieses Lehrbegriffs durchdrang. Ob das wirklich geschehen ist? — Nicht blos Feinde[19]) bezeugen und beklagen es, sondern auch verhältnißmäßig Unparteiische[20]). Gleichwohl hat man von Fälschung der geschichtlichen Wahrheit geredet, an die Parteinahme des Clerus in dem Provençalischen Reiche für Gottschalk erinnert und gefragt, ob es wahrscheinlich sei, daß dieser ein Dogma genehmigt habe, welches die eigene Autorität gefährdete. Allein die Annahme, daß das letztere geschehen sei, ist eben eine irrige. Der Lehrbegriff der Synodalen von Valence und der Gottschalk's war eben nicht der gleiche. Dieser unterschied Gläubige und Erwählte[21]); jenen waren die Getauften und Gläubigen eben darum die Erwählten[22]). Auf der einen Seite war die prädestinatianische Doctrin mit der von den Sacramenten — wir fragen hier nicht, ob auf eine haltbare Weise? — vereinbart[23]); in dem Bekennt-

nisse des Mönchs stand die eine nicht blos neben der andern, sondern im Gegensatze zu ihr. Erwägt man überdies, daß seine ganze Geschichte ein thatsächlicher Antagonismus gegen die Inhaber des katholischen Lehramts, seine charakteristische Tendenz eine schroff oppositionelle war, daß selbst aus dem Gefängnisse Flugschriften über Flugschriften[24]) verbreitet wurden: so wird das Recht der gegen ihn erhobenen Beschuldigung um so wahrscheinlicher. Hätte seine Agitation ausschließlichen Erfolg gehabt, so hätte die westfränkische Kirche, wie es scheint, in einen Proceß hineingezogen werden müssen, von welchem Niemand wissen konnte, wie er endigen würde. Um so vermessener wäre es dermalen auch nur eine Vermuthung darüber zu wagen. Wohl aber kann man im Hinblick auf den wirklichen Ausgang des Streits die wahrscheinlichen Wirkungen desselben zu schätzen versuchen.

Es ist historisch gewiß, daß ein Fragen und Suchen, ein Forschen und Grübeln ungewöhnlicher Art während dieser Wirren die Gemüther durchschütterte. Was man für Augustinismus gehalten hatte, wurde als unächt verdächtigt, die bisherige Katholicität als eine zu Recht bestehende zweifelhaft, die Sicherheit der Tradition bestritten, die Autorität selbst Gegenstand der Controverse. Neben der dogmatischen Apologetik trat der freie philosophische Gedanke zum ersten Male auf: die vermeintlich festen Voraussetzungen des gemeinen Christenglaubens wurden angezweifelt[25]). Auf Veranlassung der Debatte über eine einzelne Glaubenslehre war ein allgemeines Thema auf die Tagesordnung gekommen; neben der Frage nach der Seele Seligkeit die nach der Realität der Offenbarung[26]) mit Einem Male angeregt. Also hatte man der Reizmittel zu Scrupeln wahrlich genug. Dieselben konnten möglicher Weise die Positivität des katholischen Christenthums selbst antasten. Daß es dazu gekommen sei, läßt sich allerdings durch die Ueberlieferung nicht einmal wahrscheinlich machen. Wohl aber wissen wir, daß die nicht eingebildeten, sondern sehr realen Gegensätze zwischen den streitenden prädestinatianischen

Parteien schließlich unter dem Druck der politischen Conjuncturen[27]) neutralisirt worden sind. Die Diplomatie lähmte wie in anderen Fällen, so auch in diesem die Spannkraft der religiösen Ueberzeugung. Um so begreiflicher wird es, daß damit unmittelbar oder mittelbar das Bedürfniß der Erörterung der von uns angedeuteten Principienfrage erstickt wurde. An Stelle der erregten Controverse trat in den beiden letzten Decennien des neunten Jahrhunderts ein dumpfer Indifferentismus und neben demselben machte der Aberglaube seine Eroberungen gleichzeitig mit dem raschen Sinken der Cultur.

XIII.

Das hatte bis dahin Carl der Kahle aufgehalten. Wir haben ausdrücklich daran zu erinnern, daß die soeben erwähnten Streitigkeiten der Zeit seiner Regierung angehörten und nicht blos dieser. Es verlief damals eine culturgeschichtliche Epoche, an welcher er selbst nicht etwa beiläufig, sondern wesentlich betheiligt war, — derjenigen, welche sein großer Ahn begründet hatte, beziehungsweise ähnlich. Darin sind, so viel ich sehe, alle Stimmen der Zeitgenossen einverstanden[1]), daß seit der Mitte des Jahrhunderts auf dem westfränkischen Throne ein Fürst saß, welcher das glänzende Talent, das in dem Knaben die sorgsamen Erzieher erkannt und gepflegt hatten[2]), unter den Mühen der Arbeit durchgebildet habe, um ein zweiter Salomo[3]) zu werden. Also ward er, gefeiert in mannichfachen Hyperbeln in Prosa und Versen, augenscheinlich der Mittelpunkt der geistigen Bewegung, ein Treiber[4]) selbst der strebsamsten Kräfte, als höchster Richter über die literärischen Leistungen von den Autoren selbst angerufen[5]); die meisten sind ihm geradezu gewidmet. Und doch haben ihn alle diese Huldigungen nicht dazu verführt, die königliche Autorität zu mißbrauchen. Das erscheint eben als das Außerordentliche, daß er als das Wesen der Wissenschaft die Forschung an=

erkannte, auf Leitung derselben verzichtete, um sie desto erfolgreicher pflegen zu können. Er stellte wohl Themata[6]), ohne aber im Voraus die Lösung bestimmen zu wollen; man wußte, daß er gern disputirte, nicht aber um aufdringlich zu werden; die freie Aeußerung der Meinungen ließ er zu, so lange kirchenpolitische Erwägungen nicht behinderten. Ausnahmsfälle kamen allerdings vor: Prudentius von Troyes[7]) erhob während der prädestinatianischen Fehde Klage über Beschränkung der Redefreiheit, konnte aber doch ohne Censur schreiben; dem unglücklichen Gefangenen in Hautvilliers ward selbst das schließlich versagt. Sieht man indessen von einzelnen Vorkommnissen ab, so empfängt man den Eindruck einer Toleranz, welche bedeutender war als die seines Großvaters[8]).

Man hat sogar behauptet[9]), die dogmatische Discussion sei von ihm völlig frei gegeben. Allein das ist wenigstens eine zweideutige Rede. Soll sie dahin verstanden werden, ein festes Dogma sei überhaupt von ihm nicht anerkannt, statt dessen nur Meinungen, so ist das irrig. Er zweifelte mit Nichten an der Sicherheit der kirchlichen Ueberlieferung, erachtete diese vielmehr für die alleinige authentische Interpretin der christlichen Wahrheit. Nicht weniger als anderen katholischen Zeitgenossen war ihm die Voraussetzung gewiß, daß alles Das, was beanspruchen könnte ein wirkliches Dogma zu sein, eine Definition dort bereits erhalten habe. Ratramnus giebt ohne Zweifel den Gedanken des Königs wieder, wenn er bekennt, nichts sei seiner Regierung würdiger als die Fürsorge für die Erhaltung der Einheit der Lehre. Was könnte weniger geduldet werden als das, daß die Unterthanen in diesem Reiche dauernd verschieden[10]) dächten z. B. über Leib und Blut des Herrn im heiligen Abendmahl? — Selbst Johannes Scotus Erigena glaubte offenbar seinen Gönner nicht mehr verherrlichen zu können als durch den Preis seiner Orthodoxie[11]). Auch nach diesem Zeugniß war es jenem ein lebhaftes Bedürfniß, über Gott kirchlich fromm zu denken im Gegensatze zu allem

Häretischen. War es einmal ausgemacht, daß über diesen oder jenen Punkt die Autorität wirklich entschieden habe[12]), so sollte Jedermann sich unterwerfen. Aber inwiefern Entscheidungen dieser Art nachweisbar seien, das war eben nach des Königs Ansicht in manchen Fällen die Frage. Und darauf sollte nicht mit einer Versicherung, sondern mit einer Untersuchung geantwortet werden. Statt den einen oder den anderen der Behauptenden ausschließlich zu bevorzugen, verlangte Carl vielmehr von allen die Beweise. Ohne Frage ein gegen das Ansehen „der Kirche" in keiner Weise verstoßendes, ja das im Interesse derselben allein correcte Verfahren, formell so katholisch wie möglich. Wie konnte wirksamer der Herrschaft der einen oder anderen Faction, der Verwechselung irgend welches Individuellen mit dem wahrhaft Allgemeinen vorgebeugt werden? — Indem der König hervorragende Theologen in seinem Reiche aufforderte, die vorausgesetzte Definiton des Dogmas in den Quellen zu suchen, hinderte er die verfrühete[13]) Verkündigung desselben. Sofern nur gutachtliche Referate von ihm veranlaßt wurden, schränkte er den Dogmatismus ein. Mochten die Verfasser derselben noch so eifrig betheuern, was sie bei den Vätern gefunden hätten, wäre der richtige Thatbestand[14]), die bezügliche Frage nunmehr erledigt, das Dogma fertig; factisch wurde das Toleriren der Meinungen dadurch nicht gestört. Die einzelnen Autoren erklärten allerdings sich für überzeugt, aber sie unterbreiteten meist, die Bitte um weitere Belehrung ausdrücklich beifügend, gemäß dem überkommenen Grundsatze des fränkischen Staatskirchenthums ihre Urtheile dem des Königs[15]). Indem dieser aber statt dergleichen zu fällen gewöhnlich damit zurückhielt, wurde eine verhältnißmäßige Bekenntnißfreiheit ermöglicht. Ohne daß der katholische Glaube an die Ueberlieferung erschüttert zu werden brauchte, war doch zeitweilig das Nebeneinanderbestehen verschiedener dogmatischer Ueberzeugungen innerhalb gewisser Grenzen gewährleistet. Das der Annahme nach bereits definirte Dogma war gleichwohl von den Mitgliedern einer ein=

zelnen Landeskirche noch nicht gefunden. Also konnte keine Partei der anderen die Katholicität absprechen: man befand sich in einem Zustande, welcher demjenigen nicht ganz unähnlich war, welchen die Theilnehmer an einem allgemeinen Concil vor der endlichen Abstimmung erleben. Nur in einem Falle hat man sich mit dieser übereilt oder vielmehr hat König Carl selbst, nicht sowohl von kirchlichen, als von politischen Ideen inspirirt, diese Uebereilung verschuldet. Die Artikel der zweiten Synode von Chiersy, wesentlich unter seiner Betheiligung formulirt, bezeichneten den Rückfall in die Praxis Carl's des Großen. Indessen darf man doch hier von einer Abweichung von der Regel reden. Daß der Grundsatz einer relativen Duldung nicht aufgegeben wurde, beweist das Verhältniß des Fürsten zu Johannes Scotus Erigena.

XIV.

Es ist sicher, daß dieser an dem damaligen Hofe eine bedeutende Stellung eingenommen hat: er war der Vertraute und Liebling Carl's, von ihm zum Leiter der Hofschule[1]) erkoren, sonst ohne jedes clericale oder weltliche Amt, lediglich als gelehrter Akademiker thätig. Eine Anomalie ohne Gleichen in dieser Zeit, aber ganz im Einklang mit der Anomalie seiner Wissenschaft. Nicht als ob diese eine besondere gewesen wäre neben anderen, eine neue Disciplin im Unterschiede von den alten; neu war grade der Anspruch, welchen diese Philosophie im Unterschied von der Theologie erhob, die Wissenschaft überhaupt zu sein. Es war das erste Mal, daß auf germanischem Boden dies Bekenntniß abgelegt worden ist, stolz und sicher und doch in der Stimmung priesterlicher Weihe. Allerdings Priester wollte Erigena sein, aber nur der Wissenschaft. Der Zug zum Esoterischen ist stets ihm eigen geblieben: alle Erkenntnisse, welche er meinte lichten zu können, sollten Geheimnisse für den popularen Verstand bleiben.

Schon in Betracht dieser Tendenz muß er als Aufklärer ganz anderer Art betrachtet werden als Agobard. Dieser wollte das Dunkel des Aberglaubens des katholischen Volkes erhellen; seine Wirksamkeit erzielte die gleichmäßige Unterweisung. Erigena wollte lediglich der Meister einer auserwählten Jüngerschaft bleiben. Agobard, ein treuer Hüter der Dogmen der Kirche, wußte von keiner anderen Wahrheit als derjenigen, welche von dieser verbürgt war. Erigena erschütterte alles Bürgschaftliche überhaupt. Beide waren beziehungsweise Augustiner [2]); der eine entlehnte aber ein ganz Anderes als der andere, jener das Antipaganische, dieser Gedanken der Augustinischen Principienlehre, um sie einseitig zu gebrauchen.

In der That dieses Ursprungs, im Wesentlichen nichts weniger als original ist jener Satz bei Erigena, welcher gleichwohl als ein eigenthümlicher beurtheilt zur Ueberschätzung des Mannes verführt hat. „Die wahre Autorität widerstreitet nicht der wahren Vernunft, die wahre Vernunft widerstreitet nicht der wahren Autorität, da beide unzweifelhaft aus der nämlichen Quelle der göttlichen Weisheit fließen", also belehrt der colloquirende Magister [3]) den Schüler in dem Buche von der Theilung der Natur.

Also die Harmonie beider als gegebener wird verkündigt. Und doch wäre das Nebeneinander dieser Zweiheit in seiner vernünftigen Nothwendigkeit aufzuzeigen für denjenigen, welcher mit dem ganzen Selbstgefühl der Philosophie redet, das viel Wichtigere gewesen. Denn die Entdeckung, daß zwei Größen vorhanden sind, welche denselben Werth haben, ist doch nicht die rationale Erklärung, sondern die Anerkennung einer Thatsache, welche zu erklären ist. Die Frage nach dem Verhältniß der einen zu der anderen wird beantwortet; allein die Antwort drängt eine zweite Frage auf nach der Vernünftigkeit dieser Zweiheit. Ist auch diese von dem Verfasser beantwortet? — Direct allerdings nicht, aber indirect in so umfassender Weise, daß man sagen kann, seine ganze Religionsphilosophie beruhe auf der Einsicht in die Nothwendig-

keit der Coexistenz der Autorität und Vernunft. Dieselbe entspricht jenem specifischen Unterschiede innerhalb des Menschengeschlechts, welcher nun einmal unüberwindlich ist: der Minderheit der Wissenden steht immerdar die Mehrheit der Einfältigen[4]) gegenüber. Diese kann der traditionellen Autorität niemals entwachsen; jene wird frei von derselben durch die vernünftige Erkenntniß, hat aber dennoch an der ersteren das unentbehrliche Object, das Reizmittel der Selbstbefriedigung. In Betracht dieser erfahrungsmäßigen Zustände ergiebt sich das Nebeneinander beider grade als das Rationelle; aber damit noch nicht der Begriff der einen wie der anderen Größe. Und suchen wir denselben zu ermitteln, so wird das durch Unbestimmtheiten und Schwankungen[5]) mancherlei Art erschwert. Als Autorität gilt dem Verfasser bald die heilige Schrift, die Urkunde der historischen Offenbarung, mit Ausschluß der Tradition, bald mit Inbegriff derselben, aber unter Einschränkung auf die ältesten Väter: eine Oscillation, welche in Rücksicht darauf, daß es sich um die „wahre" (Autorität) handelt, um so auffallender erscheint. Aber auch die „wahre" Vernunft wird nicht sofort an sicheren Kriterien erkennbar. Wir erfahren, daß dieselbe um ihrer mächtig, um jenes Prädicats würdig zu werden, von den sinnlichen Vorstellungen, mit denen sie behaftet sei, sich zu befreien habe[6]), und werden damit an einen logischen Proceß erinnert, wie es scheint. Gleichwohl überraschen uns allerlei Aussagen über die Nothwendigkeit der Erleuchtung[7]) durch die göttliche Gnade: als natürliche, von dem Nebel der Sünde umfangen, ist sie unfähig zu irgend welcher ächten Erkenntniß; die Wahrheit ihr nicht immanent, sondern ist von ihr zu empfangen[8]). Die historische Offenbarung, ohne welche nach einigen Stellen ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen nicht möglich sein soll, scheint als die objective supranaturale Voraussetzung[9]) selbst der innerlichen individuellen Erleuchtung betrachtet zu werden.

Und doch ist vielmehr das Gegentheil Erigena's wirkliche

Lehre. Die mystische Phraseologie kann denjenigen nicht beirren, welcher einsieht, daß diese als Ausdruck einer theils bewußten, theils unbewußten Accommodation in Abzug zu bringen ist, nach Maßgabe nicht einer willkürlichen Kritik, sondern der unzweifelhaften Grundtendenz des Systems, der unverhüllten anders lautenden Bekenntnisse seines Urhebers. Und deren giebt es glücklicher Weise nicht wenige. Was hier und da als wunderbarer Hergang vorgestellt ist, erscheint anderswo als natürliche Selbsterhellung der Vernunft[10]). Die Trübung, welche als eine erst gewordene an einigen Stellen durch die Erinnerung an die Thatsache des geschichtlichen Sündenfalls erklärt werden zu sollen scheint, ist vielmehr im Zusammenhange seiner esoterischen Doctrin als ebenso ursprünglich zu denken wie die Sünde[11]). Die traditionelle Formel verdeckt lediglich den philosophischen Gedanken von dem Unterschiede der Vernunft als in ihrer anfänglichen Verworrenheit gebundener und kraft ihrer Entwickelung erlöster. Nicht[12]) sie als inspirirte, sondern als autonome schreibt sich nicht irgend welche, an einer anderen Instanz erst noch zu messende, sondern die höchste Entscheidung zu[13]). Die Vernunft lehrt, nöthigt, läßt nicht zu, erkennt für irrational, diese und ähnliche Redeweisen[14]) sind die Zeiger ihrer selbständigen Macht. Nur wenn diese anerkannt wird, hat überhaupt die Vergleichung mit der Autorität einen Sinn, wie denn wenigstens die Coordination beider in der obigen Formel ausgesprochen ist. Aber diese, wie wir fanden, vornehmlich durch das Bedürfniß der Anbequemung motivirt, weist schon in dem Wortlaut über sich selbst hinaus: das „Wahre" der Autorität kann nur erkennbar werden der „wahren" Vernunft. Also gebührt dieser zuhöchst das Urtheil; indem sie, sei es bestätigt, sei es verwirft, bewährt sie sich als Richterin auch über die Autorität. Das ist nicht etwa Folgerung unseres kritischen Denkens; Erigena selbst ist offen genug, dieselbe zu ziehen. Die Vernunft ist der Natur nach, die Autorität in Bezug auf die Zeit das Erste, deshalb hat jene eine größere Be-

deutung als diese[15]). Die wahre Autorität entstammt der Vernunft, nimmermehr aber die Vernunft der Autorität[16]). Jegliche Autorität, welche nicht durch die Vernunft bewiesen werden kann, scheint kraftlos zu sein[17]), während umgekehrt die wahre Vernunft der Zustimmung der Autorität nicht bedarf. Die wahre Autorität ist nichts Anderes als die durch die Kraft der Vernunft entdeckte Wahrheit[18]), von den Vätern zum Nutzen der Nachwelt schriftlich überliefert; also lauten die als Assonanzen an Stellen Augustin's[19]) leicht erkennbaren, schon von Fredegis[20]) theilweise verwendeten Sätze[21]), welche gleichwohl bei unserem Autor eine erheblichere Tragweite gewinnen. Von Augustin einzeln und im Bewußtsein um das Problematische ihres Werthes aufgestellt, sind dieselben von Erigena mit sicherer Hand aneinandergereiht. Dort äußert sich sei es ein Ringender, sei es ein in der Abwehr des manichäischen Rationalismus sich versuchender Apologet, hier ein philosophischer Kritiker. Der eine von ganzem Herzen katholischer Christ, nur in dem unbedingten Dienst der Kirche sich selbst genügend, hatte diese religionsphilosophischen Ideen zwar angedeutet, aber nirgends als Mittel zum Zweck der Kritik der Dogmen verwendet. Der andere, von Haus aus Philosoph, erst in zweiter Linie ein Mann auch der Frömmigkeit, suchte nach einer Vereinbarung zwischen seiner Wissenschaft als dem System der hüllelosen Wahrheit und der überlieferten Volksreligion. Augustin wollte durch jene Sprüche das katholische Christenthum vornehmlich gegen die Aufgeklärten seiner Zeit vertheidigen; Erigena verkündigte sie zuerst als Kernsätze der esoterischen, innerhalb der Christenheit zu verbreitenden Aufklärung selbst.

Jener hat als originaler Geist gefunden, was von diesem nur wiederholt worden ist. Und wiederholt, nachgesprochen mehr als einmal haben das Nämliche die Fortschrittsmänner des späteren Mittelalters[22]), wie jene modernen, welche nicht einmal wissen, daß sie Gedanken des vierten und neunten Jahrhunderts

bewundern, den deutschen Lessing da preisen, wo sie als Kenner der Geschichte Aurelius Augustinus und Johannes Scotus Erigena preisen müßten.

XV.

In der That die in Rede stehenden Thesen des letztern verkündigen dieselben Gedanken, welche wichtige Paragraphen [1]) „der Erziehung des Menschengeschlechts" andeuten und ausprägen. Bereits dort wird gelehrt, die Autorität der Offenbarung sei nichts Anderes als die anticipirte Vernunft. Eben diese offenbart sich selbst in dem, was die immerdar unmündige Masse der Menschen für ein Transcendentes erachtet. Also geartet ist allerdings die herkömmliche Autorität, aber nicht um des übermenschlichen Ursprungs willen, sondern in Betracht des Ueberschusses der Vernünftigkeit in Vergleich mit dem verhältnißmäßigen Defect derselben auf Seiten der Meisten. Diesen erscheint um der mangelhaften Erkenntniß willen das lediglich Vernünftige als ein Uebervernünftiges. Die Autorität hat man also als eine phänomenologische Größe zu beurtheilen, keineswegs aber zu meinen, daß sie im Fortschritte der Geschichte der christlichen Menschheit verschwinden werde. Dereinst hatte in derselben die zeitlose Vernunft sich einen zeitlichen [2]) Ausdruck gegeben, und dieser wirkte so überwältigend auf die meisten damaligen in sinnlichen Vorstellungen befangenen Menschen, daß sie auf das Eingreifen einer übernatürlichen Macht schlossen, von einer positiven Offenbarung redeten. Da aber die bei Weitem größere Hälfte der jeweilig Lebenden in dem nämlichen Zustande verbleibt, so hat sich mit der Vorstellung der Sprachgebrauch erhalten und wird sich in Zukunft erhalten. In den Volkskreisen wird man stets Offenbarungswahrheiten Dasjenige nennen, was in der That nothwendige Vernunftwahrheiten sind. Nur um deswillen ist die Autorität, durch welche man dieselben deckt, eine ungefährliche; denn wer den wirk-

lichen Hergang der Dinge kennt, weiß ja, daß es grade die Vernunft ist, welche also ihre Macht bethätigt. Man kann sich also die Berufung auf jene Instanz gefallen lassen, ja sich selbst darauf berufen, nicht weil es ein Uebervernünftiges gäbe, was über allen Beweis erhaben wäre, sondern weil das wahrhaft Autoritätsmäßige seine Wahrheit der Vernunft entlehnt hat, darum von dieser bewiesen werden kann, der Beweis für Unzählige überschwänglich ist. Dagegen von den Mündigen für die Mündigen muß derselbe geführt werden. In den Augen dieser kann das sogenannte Autoritätsmäßige nur erhalten werden durch jene rationelle Rechtfertigung, welche dazu anleitet, daß die Vernunft in dem sich wiedererkenne, was sie selbst gesetzt hat. In dem Falle, daß dies nicht geschähe, wäre die Folgerung evident, daß das empirisch Autoritätsmäßige nicht das Wahre wäre. Nicht jenem hat die Vernunft zu weichen, sondern ihr als der unfehlbaren hat das Autoritätsmäßige sich zu unterstellen. Alles, was vor ihr sich nicht rechtfertigen kann, muß fallen, stehen bleiben darf nur das also zu Rechtfertigende nicht in Betracht des eigenthümlichen Charakters der Positivität, sondern unter ausdrücklichem Absehen[3]) von demselben. Trotzdem ist neben dieser Methode jene zweite, welche die Autorität als Mittel der Argumentation verwendet, unentbehrlich, nicht um die Mängel der ersteren zu ergänzen, sondern, wie bereits angedeutet wurde, um in Anbequemung[4]) an die Schwäche der Unmündigen denselben zu Hülfe zu kommen. Diese bedürfen der Gewißheit wie jene, können dieselbe aber nur verstehen in Form der Verbürgung. Die Mündigen argumentiren auch wohl sogar für die Mündigen zuerst mittelst der Vernunft, dann mittelst der Autorität[5]), aber nur deshalb, weil selbst unter diesen Gradunterschiede der Reife Statt finden, eine pädagogische Rücksicht zu nehmen ist. Die esoterische Wahrheit des reinen Wissens ist selbst für manche „Weise" zuerst ein Gegenstand des Erschreckens[6]). Ja der nämliche Autor, welcher uns alles Dieses sagt, scheint selbst von Anwandelungen

dieser Art nicht frei gewesen zu sein. Die Autorität, welche durch das Prinzip seiner Lehre gestürzt war, wurde durch das persönliche fromme Bedürfniß mehr als einmal wiederhergestellt [7]). Liest man die eine oder andere Stelle seiner Bücher, vor allen jene bekannten über die positive Dignität der heiligen Schrift, so kann man meinen, er wolle die anders lautenden fundamentalen Sätze seines Systems widerrufen. Allein statt durch eine unbegründete Hypothese diese Antinomie aufzulösen, hat man sie vielmehr zu erklären. Erigena, hineingestellt in diese Periode der ausschließlichen Katholicität, von Jugend auf genährt von den Heilsgütern der herrschenden Kirche, daneben von dem übermächtigen Triebe freier Erkenntniß bewegt, führte selber ein Doppelleben: er war Exoteriker und Esoteriker, Katholik und speculativer Denker, Verehrer der Tradition und rationeller Kritiker zugleich. Nicht blos den religiösen Vorstellungen Anderer hat er Rechnung getragen, sondern gleicherweise seinen eigenen. Es galt dieselben aufzuklären, aber eben stetig aufzuklären, was nicht geschehen konnte, wenn sie zerstört, sondern wenn sie erhalten wurden. Nur an dem Horizonte des religiösen Bewußtseins stieg das Lichtgestirn der speculativen Idee empor. Beide gehörten zusammen grade in den Mündigen.

Die wahre Religion ist die wahre Philosophie, die wahre Philosophie die wahre Religion, sagte auch er [8]), wie einst Augustin [9]) im Anfange seines christlichen Stadiums gesagt hatte, aber schwerlich in ganz demselben Sinne. Schon der psychologische Unterschied beider ist von Erigena verkannt. Er persönlich war freilich thatsächlich ein Religiöser neben dem Philosophen, aber in seinem philosophischen Erkennen wurde die Religion nur als Theorie, als vernünftige Forschung gewürdigt, damit ihr eigenthümliches Wesen verläugnet. Die demüthige Verehrung der höchsten Ursache aller Dinge, welche von der wahren Religion prädicirt wird, ist freilich an erster Stelle genannt [10]), aber nach meinem Dafürhalten nur in Vergegenwärtigung der vorhandenen

kirchlichen Verhältnisse, der individuellen Bedürfnisse der Meisten. Dem Verfasser selbst als Esoteriker fiel die Forschung mit der Verehrung, die Verehrung mit der Forschung zusammen. Da diese ihrer Natur nach Bewegung ist, so scheint schon in Betracht dessen der Erigenistische Religionsbegriff mit der katholischen Stabilität schwer in Einklang gebracht werden zu können. Noch bedenklicher ist es aber, daß die Philosophie nicht als erst zu findende, sondern als gefundene die wahre Religion nach Maßgabe ihrer Axiome ausmittelt und deutet, durch diese sogar die Möglichkeit einer absoluten Offenbarung [11]) der „ersten Natur", der an und für sich seienden Wahrheit [12]) ausgeschlossen wird. Das Wissen, daß von dieser nicht gewußt werden kann, ist das absolute Wissen [13]), welches der speculative Denker zu der Betrachtung der „wahren Religion" als ein unbedingt maßgebendes mit hinzubringt. Folglich bleibt demselben, da er jene Größe, welche die Kirche als Spenderin einer transcendenten Erkenntniß verkündigt, anzuerkennen gewillt, durch seine philosophischen Voraussetzungen aber gehindert ist, nichts Anderes übrig, als zu versuchen, sie zu verwandeln. Die Offenbarung wird zur Theophanie d. i. zu einem endlichen, der Creatur sich anschmiegenden, in den Vorstellungen dieser Welt sich zeichnenden Gleichnißbild des Unendlichen. Eine Theophanie [14]) haben und Gott erkennen zugleich mit dem Nichterkennen ist Ein und Dasselbe; eine Theophanie haben und einer Offenbarung gewürdigt werden ebenso. Demnach würde es ebenso viele Offenbarer geben, als es innerhalb der bezeichneten Schranken Gott erkennende Menschen giebt. Zu einer übergreifenden Offenbarungsgeschichte, zu einer periodischen religiösen Entwickelung würde es nicht kommen.

XVI.

Trotzdem finden sich bei unserem Autor Ansätze zu einer wissenschaftlichen Construction dieser Art. Der Gedanke von einem

Stufenunterschiede der weltgeschichtlichen Volksreligionen begegnet uns mehr als einmal. An einer Stelle freilich scheint er ihm ganz entschwunden zu sein. Den in befremdlich roher Weise dargestellten Particularismus des Alten Testaments beurtheilt er hier [1]) als eine völlige Verkennung der reinen Idee der Offenbarung. Die Vorstellung, daß Gott nur der Gott des auserwählten Volkes sei, aus dem beschränkten Hochmuth der Juden hergeleitet, soll eine Verdunkelung des hehren universellen Gottesbegriffs sein. Aber anderswo nehmen wir die Umrisse einer erheblich anderen, allerdings nicht eigenthümlichen Betrachtung wahr: es sind die Anschauungen der Väter des zweiten Jahrhunderts, welche Erigena, wie so Viele nach ihm [2]), reproducirt hat. Auch er redet von dem gottgegebenen natürlichen Sittengesetze [3]) also, daß der Gedanke begründet wird, er betrachte dasselbe als das Ursprüngliche, das Wesen der Religion Erschöpfende, zur Lösung der sittlichen Aufgabe Ausreichende. Ebenso nimmt er im Einklang mit diesem Lehrbegriff, im Widerspruch mit principalen Sätzen des eigenen Systems eine durch den Fall verschuldete Verdunkelung des Wissens von dem Inhalt desselben an, um die positive Offenbarung in der alttestamentlichen Thorah als eine nothwendige religionsgeschichtliche Erscheinung zu erklären. Auch sie hatte freilich ihre Zeit. Das Autoritative, Disciplinarische, was ihr eigen ist, sollte die Excesse der sündigen Triebe einschränken; das Ceremonielle die geistliche Herrlichkeit des künftigen Evangeliums vorausdarstellen. Christus, welcher dasselbe verkündigte, erfüllte das Gesetz des Alten Bundes, indem er das Gesetz der Gnade begründete, welches nicht nur — wie das ursprüngliche Gewissen — lehrt, daß die Menschen einander lieben sollen, sondern auch weiter, wie der eine für den anderen sich zu opfern habe nicht nur für die guten, sondern auch für die bösen nach Jesu Beispiel.

Noch anders [4]) äußert sich Erigena in demselben Commentar zum Evangelium Johannis auf Veranlassung von Joh. I, 17, wo

die apostolische Dreiheit Gesetz, Gnade, Wahrheit ihm zur Signatur der qualitativ sich abgrenzenden Religionsstufen wird. Die beiden ersten Namen charakterisiren das Alte und Neue Testament, der dritte weist vornehmlich auf die Zukunft des andern Lebens: was hier angefangen ist, wird dort vollendet; was höher als beide ist, die Wahrheit, wird entschleiert erkannt werden von den Seligen.

Endlich begegnet uns ebendaselbst eine Anschauung von acht Weltaltern [5]), welche Analogien zu der Perioden-Eintheilung Joachim's von Flores darbietet. Fünf sind verlaufen; wir befinden uns in dem sechsten, welches bis zum Ende der Welt reicht. Das siebente wird von den von Körpern freien Seelen vollendet werden; worauf das achte anbricht, welches ohne Ende ist. Indessen das Auge Erigena's ist im Grunde nur auf letzteres gerichtet; die übrigen streift es nur. Die Bedeutung der irdischen Weltgeschichte als einer practischen, teleologischen Bewegung zu würdigen, hat er sich schon durch seine idealistische Lehre von Raum und Zeit erschwert. Und wie konnte der, welcher nur Anfänge und Ansätze kannte [6]), eine Continuität des Geschehens, dieses Wesentliche aller Entwickelung, einen wirklichen Ertrag der weltgeschichtlichen Arbeit aufzeigen? — Eben sie wird im Vergleich zu den Leistungen der Intelligenz zur Nullität herabgesetzt; alles Dasjenige, was die gewöhnliche Vorstellung Sein nennt, in das Intelligibele verflüchtigt, die materielle Welt, die Basis alles Historischen, zur scheinbaren degradirt.

Erwägt man dies, so wird die Stellung Erigena's zu dem Geschichtlichen auch der Offenbarung begreiflich. Dieses ist überhaupt nur vorhanden für den lediglich Gläubigen, ein Vehikel übersinnlicher, ihm überschwänglicher Ideen; für den speculativen Denker nichts Anderes als eine Allegorie, welche erst enträthselt werden soll. Auch das irdische Leben Jesu prägt nicht aus die Gegenwart Gottes, sondern symbolisirt sie nur, begründet nichts, sondern deutet an [7]), kann nicht urbildlich, nur vorbildlich sein. Anders scheint die Bedeutung des Standes der Erhöhung gewür-

digt zu werden. Und doch ist nichts geeigneter die eigenthümliche Oscillation zwischen der Anbequemung an die populäre Vorstellung und der idealistischen Ausdeutung zu verdeutlichen als die Art, wie Erigena die hierher gehörigen Thatsachen erörtert. Die Auferstehung wird allerdings mehrfach als der Wendepunkt dargestellt, in welchem der Herr unter Abstreifung der sinnlichen Erscheinung lediglich Geist und damit erst Erlöser geworden sei [8]). Allein schon hier ist der Erfolg des Factums dem Verfasser unvergleichlich wichtiger als dieses selbst. Die Himmelfahrt [9]) dagegen bezeichnet er ausdrücklich als ein nur parabolisches Factum. Das Emporschweben auf den Wolken, von welchem die Apostelgeschichte erzählt, sollte den Jüngern in nur sinnlicher Weise vergegenwärtigen, wie der Herr in den Herzen der Gläubigen aufsteige. Und nicht anders wird derjenige, welcher „sitzt zur Rechten Gottes", „wiederkommen zum Gericht". Nicht an eine einzelne Handlung hat man hier zu denken, nicht an eine sinnliche Bewegung von einem jenseitigen Orte zu unserer Erde herab [10]) — diejenigen, welche von dergleichen träumen, werden durch die Evidenz der vernünftigen Erkenntniß [11]) widerlegt —, sondern ein Vorgang des Bewußtseins ist es, welcher Matth. XXIV uns als eine dramatische Handlung versinnbildet wird. — Wie anders kann ein Gebildeter die ebendaselbst angekündigten Zeichen der Parusie [12]) verstehen? — Schon Andere haben in Betracht der Irrationalität des Wortlauts [13]) dieser Prophetien sich zur allegorischen Erklärung geflüchtet. Der Verfasser will dergleichen nicht gradezu abweisen; aber auch diese Methode genügt darum nicht, weil sie zu sehr haften bleibt an der Betrachtung der einzelnen Züge des Bildes. Freilich diese Allegoriker stehen viel höher als die Fanatiker des Buchstabens, welche unter Vergewaltigung des Wahrheitssinns den Wortlaut zu vertheidigen sich nicht schämen [14]), aber auch sie sind in dem Temporalen und Localen zu sehr befangen, als daß sie die reine, ideelle Wahrheit [15]) erkennen könnten.

Dieselbe, so unentbehrlich dem Denker, bleibt, wie gesagt,

nichtsdestoweniger immerdar verhüllt den Unmündigen. Für sie ist und wird sein die Bibel das Erste und Letzte: ihre heilige poetische Sage[16]) gilt als reine Geschichte, das Wunder[17]), welches als naturwidriges Ereigniß unmöglich ist, als autoritative Bestätigung, die göttliche Erscheinung statt als Symbol vielmehr als transcendente Wirklichkeit. Das Wissen — also wurde bereits gezeigt — ist eine stetige Kritik dieser frommen Vorstellungen, aber was wäre es selbst ohne diese? — Der Glaube muß geläutert werden von dem Wissen; dennoch kann das eine den andern nie ersetzen. Beide müssen eins[18]) sein; gleichwohl verhalten sie sich zu einander wie Bild und Idee. Die Geheimlehre der Aufgeklärten ist nicht für Alle; nichtsdestoweniger muß sie in jedem öffentlichen dogmatischen Kampfe die Entscheidung bringen, muß verschwiegen und doch offenbar werden. Das sind die Widersprüche eines Idealismus, welcher der Selbstkritik nur zu sehr bedurfte, das Wissen darum aber durch die eigene Ueberschwänglichkeit erstickte. Hochfahrend und anspruchsvoll[19]) war „der Philosoph" immer gewesen; in der prädestinatianischen Fehde meinte er das letzte Wort sprechen zu sollen[20]). Es ist, wissenschaftlich betrachtet, in der That ein gewichtigeres als das der zeitgenössischen Theologen. Aber darum sind diese doch nicht unfähig gewesen, dieses vorgeblich wahre Wissen von dem Dogma als ein verwirrendes, trügerisches, destructives aufzuzeigen: trotz des Zwielichts, welches der Darstellungsweise eigen ist, wird das Aufklärerische der Tendenz sehr richtig erkannt. Daß die Autorität der Schrift von Scotus Erigena anerkannt und doch verläugnet, vorgeschützt, in der That umgangen[21]); diese oder jene Bibelstelle nicht sowohl erklärt als ausgedeutet[22]), die Beweisführung nicht sowohl eine dogmatische als eine rationelle[23]) sei; daß nicht ein aus dem Glauben stammendes, sondern autonomes[24]) Wissen, vielmehr eine außerchristliche Philosophie[25]) als eine christliche Wissenschaft sich hier offenbare, das haben sie behauptet, aber auch bewiesen keineswegs durch unberechtigte Schlüsse. Die

Grundthesis des Philosophen in Betreff des Verhältnisses von Autorität und Vernunft ist ihrer Tragweite nach von den theologischen Feinden völlig gerecht beurtheilt, die Unvereinbarkeit[26]) seiner Gotteslehre mit den Fundamenten des katholischen Glaubens lichtvoller, als es dem Angegriffenen lieb sein mochte, erörtert worden. Wenn auch ärmer an Ideen, reicher an Klarheit der Gedanken sind diese Polemiker alle gewesen als der Mann der Aufklärung.

Zweites Buch.

I.

So außerordentlich Erigena's Erscheinung gewesen war, eine unmittelbare nachhaltige Bedeutung hat sie nicht gewonnen. Einem Meteore gleich hatte sie wohl geleuchtet, aber erleuchtet kaum einen der Zeitgenossen, viel weniger der culturgeschichtlichen Epoche, welche er erlebt hatte, eine längere, über den Tod hinaus währende Dauer sichern können. Im zehnten Jahrhundert sehen wir in Frankreich meist nur deren Trümmer. Man hat in Bezug auf dasselbe von einer beinahe hundertjährigen Periode der Barbarei überhaupt geredet. Ein Urtheil, so allgemein ausgesprochen, allerdings eine Hyperbel, aber doch auch nicht falsch: es prägt sich darin der Eindruck aus, welcher die Anschauung des Contrastes der Zustände in dem geschichtlichen Betrachter hervorbringt. Der ungefähre Ueberblick sieht von den verkümmerten, aber doch vorhandenen Resten des vergangenen Zeitalters, von den vereinzelten Gründungen in dem neuen ab: die Ausnahmen verschwinden innerhalb der so ganz anders gefärbten charakteristischen Umrisse. Uncultur und Ignoranz, Auflösung der gesellschaftlichen Bande und Rohheit der Sitten sind die grell hervortretenden Züge des Lebens. Der katholische Glaube hat sich auch damals als eine irgendwie zähmende Macht bewährt, aber die Kirche, welche denselben aufrecht erhielt, wirkte nicht selten mit Mitteln, welche die Herrschaft einer ungeistigen Naturreligion vorauszusetzen schien. In der That in einseitiger Vergegenwärtigung einzelner Reihen von Thatsachen drängt sich

der Gedanke versucherisch auf, daß das Christenthum in dem damaligen Frankreich dazu entartet sei: so derb sinnlich, magisch, in dem Bedürfniß miraculoser Ungeheuerlichkeiten unersättlich ist der Aberglaube des Volks geworden[1]). Um so wahrscheinlicher ist es, daß daneben ein frivoler practischer Unglaube bestand. Ob auch jener andere, welchen wissenschaftliche Bedenken motivirten? — Ueberliefert ist darüber, soviel ich sehe, nichts. Gleichwohl scheint die Frage mit einiger Sicherheit verneint werden zu können. Denn, was wir im neunten Jahrhundert von Spuren eines verhältnißmäßig kritischen Sinnes wahrgenommen haben, ist nunmehr auf diesem verwüsteten Culturgebiete völlig verschwunden; eine Wissenschaft, welche hätte zur Skepsis verführen können, eben nicht vorhanden.

Gleicherweise nicht in Deutschland. Es ist wahr, die weltlichen Studien haben sich daselbst erhalten, seit dem fünften Decennium des Jahrhunderts einen neuen Aufschwung genommen; Erzbischof Brun, Otto's des Großen geistvoller Bruder, wirkte als Vorsteher der wiederhergestellten Hofschule zur Erweiterung des Gesichtskreises und wurde dieserhalb verdächtigt[2]). Aber wer kann als Kenner der damaligen Zeitverhältnisse daraus Schlüsse auf irgend welche Pflege einer aufklärerischen Denkweise ziehen? — Das Sächsische Kaiserhaus, gut katholisch in allen seinen Gliedern, konnte schon in Verfolg seiner Kirchenpolitik nicht anders als das Dogma beschützen. Und wenn Widukind von Corvey[3]) in Betreff der Wunder des heiligen Wenzel eine allerdings bemerkenswerthe kritische Besonnenheit zeigt, wer wird wagen denselben darum des Zweifels an dem Wunder überhaupt zu zeihen? —

II.

In Italien folgten sich rasch gewaltige Katastrophen, um die Geschicke der Verwilderung zu vollenden. Man kann in unserem Jahrhundert am allerwenigsten von einer italienischen

Geschichte reden. Es verliefen wohl auf diesem Boden einzelne Geschichten; aber die Nation, welche denselben bewohnte, ward meist darin nur verbraucht. An Stelle einer Entwickelung erlebte dieselbe vielmehr ein Vielerlei von geschichtlichen Scenen ohne Einheit der Handlung, trotz alles Wechsels doch monoton. Die sich fortsetzenden Heerfahrten und Kämpfe der auswärtigen Prätendenten, die Raubzüge der Ungarn und Saracenen, die Parteiungen des italienischen an Intrigue unerschöpflichen, an Vaterlandsliebe armen Adels, das häufige Durcheinanderwogen der Deutschen, Franzosen, Burgunder, Longobarden, Araber schienen die herrliche Halbinsel in ein Chaos verwandeln zu sollen. Hier sah man die Schlachtfelder, wo erbitterte Heerhaufen mit einander gerungen hatten, dort lauerte in geheimen Schlupfwinkeln die politische oder kirchliche Conspiration. Nur Eins schien das Stabile sein zu sollen: die Sünde als die Großmacht der Zeit, unverschleiert und unersättlich in dem Genusse der Huldigungen, im Bunde mit einer Barbarei, welche schlimmer war als die des siebenten Jahrhunderts. Denn die dermalige war motivirt durch ein Herabsinken von einer schon erklommenen Höhe. Man konnte glauben, in diesem Falle von einem jähen Bruche mit der Vergangenheit reden zu können. Die Sterne der Cultur schienen alle auch in diesem Heimathslande erloschen zu sein. Ohne Frage war in Rom[1]) die Finsterniß am dichtesten. Nicht genug, daß man von dem verhältnißmäßig günstigen Bildungszustande im Anfange des vorigen Jahrhunderts wie von dem goldenen Zeitalter der Vorwelt redete[2]), die Verläugnung des Humanismus, das dreiste Bekenntniß der Unwissenheit[3]) in diesen Dingen ward gradezu als das Privilegium des römischen Clerus gerühmt. — Eine entsetzliche Verwilderung des Gedankenlebens, eine dumpfe Indolenz gegen Wissenschaft und Kunst ist dasjenige in der Signatur der Zeit, was zunächst in die Augen fällt.

Daneben freilich ein Anderes. Auf den durch blutige Fehden theilweise verödeten Fluren Italiens stand immer noch ein Kirchen-

thum, welches sich nach dem Namen des Gekreuzigten nannte. Freilich nicht in unbedingt exclusiver Weise — denn auch die daselbst angesiedelten Araber übten nicht nur ihren Cultus aus, sie hatten auch mehr als einmal ihre Raubzüge mit einer Siegesfeier gekrönt, welche in der Verhöhnung der christlichen Sacramente[4]) sich genug that; — gleichwohl blieb die Katholicität die öffentliche Institution. Wer hätte das bezweifeln können, der sei es diese, sei es jene Stadt besuchte, hier wie dort die alten Kirchen, in denselben die hergebrachten Bräuche, den Clerus in der bekannten Tracht die heiligen Officien wie die Handwerker ihre Geschäfte ausführen sah? — Ceremoniendienst und Mirakel waren die Elemente dessen, was man als Andacht sich vorstellte. Das paganische Ingredienz, welches dem Katholicismus beigemischt ist, durch keinerlei Kritik gereinigt, vielmehr je länger um so bedenklicher verdichtet, hatte den religiösen Kern mit einer schwer durchdringlichen Schale umhüllt. Der roh sinnliche Aberglaube[5]) färbte den ganzen Horizont des religiösen Gedankens; die Reliquie ward dem Heilsgut gleichgeachtet. Und selbst unter den Geistlichen meinten manche den lebendigen Gott nur verehren zu können, wenn sie seine Stimme hörten, seine Glieder betasteten. Sie dachten Gott den Vater auf einem Throne sitzend von einem Hofstaat von Engeln in dem Himmelssaale umgeben, durch sein Wort, durch seinen Wink die Befehle ertheilend[6]). Eine wahnwitzige Vorstellung, ein religiöser Materialismus, wie er nicht roher gedacht werden kann, urtheilt der das erzählende Zeitgenosse[7]), welcher in seiner superklugen Art sich in rhetorischen Tiraden ergeht, um den Mitpriestern eine Vorlesung[8]) über die Geistigkeit Gottes, das Unaussprechliche seines Wesens, das Bildliche aller menschlichen Redeweise zu halten. Aber von einer Würdigung des ernsten religiösen Triebes, welcher selbst in der Verirrung noch erkennbar wird, verlautet nichts; ebensowenig ist anderswo diese Kritik fortgesetzt. Die Stelle gehört überhaupt zu den Ausnahmen in den Schriften des Ratherius von Verona.

So unerschöpflich dieser Redselige in den Herzensergießungen ist, das Dogma berührt er, abgesehen von dem auf das heilige Abendmahl[9]) Bezüglichen und von den Warnungen vor Aberglauben, nicht häufig[10]). Die Welt liegt im Argen. Italien ist ein Chaos der Sünde. Jeder Stand hat Schuld daran; jeder bekommt seine Lection zu hören, am ausführlichsten der Clerus, aber auch die Anweisung zum Vollzuge einer Reform: sie soll durch ein ganz Anderes erwirkt werden, als durch eine verbesserte Lehre. Die heiligen Kanones, die Disciplin Gottes[11]), von ihm selbst inspirirt[12]), die zu übertreten ein nicht geringerer Frevel ist als das Verbrechen des Meineids, sind bislang verachtet. Werden sie wieder beobachtet, so scrupulös, als gelte es der Seele Seligkeit, so wird es sicher zu einem Umschwung zum Besseren kommen. Strenge Schulung der Cleriker und der Mönche, Wiederherstellung der Autorität des geistlichen Amtes in Unabhängigkeit von dem Staate, Absperrung von der Welt sind die unbedingt wirksamen Heilmittel; Anfang und Ende aller seiner Paränesen ist die exclusive Kirchlichkeit. Gelingt es, diese wieder straffer anzuspannen, dann wird keine Klage mehr zu hören sein. Die Barbarei wird der Cultur weichen.

III.

Aber diese meinte vielmehr längst da zu sein — neben der bisherigen Kirche. Nicht als hätte man diese der Verbreitung jener Barbarei geziehen, welche wir oben bezeichneten, oder gar eine antikirchliche Stellung angenommen; die Literaten, welche sich für Culturträger hielten, ließen sich die Kirchlichkeit ohne Reform sehr wohl gefallen. Ihre geistige Heimath war allerdings eine andere. Sie fühlten und wußten sich vor allem als Lateiner, hatten aber nichts dagegen, daß sie Christen, christliche Priester hießen. Man richtete sich behaglich unter dieser Firma ein, um desto sorgloser die Aera des neuen Heidenthums[1]) zu erleben.

Denn dazu war es in der That gekommen und um so schneller, je oberflächlicher und übereilter die Kirchlichkeit, je gewaltsamer die Verbindung des Christlichen und Humanistischen während der Carolingischen Periode auch auf dieser Halbinsel gewesen war.

Hier bestanden noch immer die alten Rhetorenschulen[2]), nicht von Clerikern, sondern großentheils von weltlichen Docenten geleitet, gleichwohl von künftigen Geistlichen vielfach besucht[3]). Grammatik, wie man sagte, d. i. die heidnische Literatur[4]), war der ausschließliche Gegenstand alles Unterrichts daselbst. Mit Enthusiasmus las man die Dichter der hehren Vorzeit. Das Gedächtniß beschwerte sich gern mit der Last der auswendig gelernten Verse[5]). In Virgil und Terenz, in Livius und Cicero[6]) war man heimisch; der Geschichte der Heiligen schämte man sich. Nicht blos in den Auditorien, auch in dem gesellschaftlichen Verkehr war der Name der alten Götter in aller Munde: die Unterhaltung zeigte ein durchaus mythologisches Gepräge. Man wollte schlechterdings wieder antik sein: man schrieb nicht nur in Prosa wie in Versen in den zerfetzten Floskeln der alten Meister[7]), um eine barbarische Sprache, welche ein alter Römer schwer verstanden haben würde, durch römischen Aufputz zu verzieren. Dieser ästhetische Enthusiasmus schlug auch wohl um in einen religiösen. Jene poetischen Werke scheinen hier und da in aller Andacht gelesen zu sein, gleich als ob es heilige Schriften wären. Jener Vilgard in Ravenna, von welchem Glaber Rodulfus[8]) in seiner verworrenen Weise berichtet, betrachtete Virgil, Horaz, Juvenal als inspirirte Autoren. Ihre Dichtungen waren seine Hausbibel, auf die er sich als höchste Autorität berief, wie die Christen auf die ihrige. Tausende dachten nicht anders. Wenn es wahr ist, was der nämliche Geschichtsschreiber erzählt, daß es dieserhalb zu einer Verfolgung kam, nicht nur in Mittelitalien, sondern auch in Sicilien, so ist ohne Zweifel die geheime Verbreitung dieses neuen Heidenthums, welches eine Epoche der Cultur einzuleiten meinte, dadurch nur beschleunigt. In Wahrheit war dieselbe von einer

entwürdigenden Barbarei begleitet. Oder vielmehr eine grausige Mischung beider Elemente färbte Wissenschaft, Kunst und Leben. Nicht das Antike in seiner Harmonie wurde wiederhergestellt. Das Heidenthum[9]) im Gegensatze zum Humanismus[10]), und doch in gewisser Weise verquickt mit demselben, offenbarte sich wild und bachantisch in widerlicher Verzerrung mitten in dem christlich heißenden, dem religiös-sittlichen Gehalte des Christenthums entfremdeten Lande.

IV.

Wer etwa in dem dritten Decennium des Jahrhunderts daselbst reiste, mußte finden, die Ueberlieferung von den Zuständen des römischen Kaiserthums werde durch die Thatsachen der Gegenwart verdeutlicht. Das neue Königreich Italien unter Hugo zeigte in allen Ständen die Gesellschaft aufgelöst durch die Frivolität der Weltlust. Auch die Cleriker bewährten sich als die derselben Geweiheten[1]). Man sah denselben nur zu sehr an, wie sauer ihnen der Dienst des Herrn Jesu wurde. Man kürzte daran, soweit die Umstände das gestatteten; die Messe wurde mehr durchgejagt als gesungen, häufig setzte man sie aus[2]), um schnell bei der Hand zu sein, wenn die weltlichen Spiele beginnen sollten. Jagen und Vogelstellen, auf glänzend geschirrten Rossen sich tummeln und den Wurfspieß schwingen war ihnen lieber als daheim bei der Bibel sitzen[3]). Daselbst blieb auch das geistliche Gewand zurück. Also konnte man, ohne vor sich selbst zu erröthen[4]), in die Quirinische Trabea gekleidet, in der Gabinischen Gürtung[5]) unter den weltlichen Cavalieren als einer Ihresgleichen, als Mann des Fortschritts erscheinen. — Viel lieber ließen diese Vermummten sich Waidmänner nennen als Lehrer[6]). Sie wußten besser was ein Fehlwurf koste, als was die Heilswahrheit fordert oder verheißt[7]). Anziehender war der Verkehr mit Schauspielern[8]) als mit Männern ihres Standes; Lustigmacher waren erwünschter als Priester, Mimen genehmer als Mönche. Goldene

Becher, silberne Schalen und Kannen[9]) zu bestellen und zu wählen, zu kaufen und zu ordnen dünkte sie ein schöner Zeitvertreib. Der weinerliche Mahner, welcher daran zweifelte, gab nur Gelegenheit zum Lachen[10]). Und lachend ging's dann zu den Gelagen, um unter den Klängen der Tafelmusik, den sinneverwirrenden Liedern der Sänger und Tänzerinnen die auserlesenen Gerichte zu richten. Diese Geschmackskritik war ihrer Natur nach vernichtend. Denn der Gefräßigste war der Gepriesenste, der Feinschmeckendste der Beste; der am peinlichsten Wählende galt als der Klügste. — Dabei von himmlischen Dingen zu reden, wäre gegen den Anstand gewesen. Das Gespräch, welches diese Festgenossen erheiterte, handelte von Menschen, nicht von Gott, vom Geschöpfe, nicht vom Schöpfer, von den irdischen Fürsten, nicht vom himmlischen Herrn[11]). — Niemand wollte ein Prophet, Niemand ein Apostel, Niemand ein geistlicher Wegweiser sein und heißen. Fort mit den Kanones, den weisen Sprüchen der Väter[12]), den Decretalen der Päpste! — Was soll man sich quälen mit den Legenden[13]) von den Blutzeugen der Kirche? — Hat man den Rausch in weichen Betten ausgeschlafen[14]), dann ergötze man sich lieber an der Geschichte des alten Rom[15]) oder greife zum Cicero[16])! — An dem Hofe des Königs[17]) scheint man indessen diesem Rathe nicht unbedingt gefolgt zu sein: da erheiterte man sich lieber an den Leistungen der theatralischen Kunst oder vertauschte die Rolle der Zuschauers mit der des Darstellers; ein toller Bachuszug, in welchem zumeist die Frauen des Harems glänzten, pflegte, wie man vermuthen darf, die Scenerie zu sein, welche die Orgien des Venus-Dienstes einleitete. Man spielte Komödie mit dem Heidenthum und travestirte zugleich das Christenthum. Christinnen traten als Göttinnen auf: Pezola gab die Venus, Rosa die Juno, Stephanie die Semele[18]). Und grade der Anstoß, welchen das erregte, ergötzte den Fürsten, welcher im Bewußtsein, daß es sich um gleich wichtige Dinge handele, Bisthümer und Stellen in dem Harem je nach der Laune besetzte. —

Man war nicht einmal verständig genug, um ernst aufklärerische Gedanken zu verfolgen. Indifferentismus und Spottlust, ein lüsterner Aberglaube und ein behaglicher Unglaube flossen zusammen. — Ein Autor, welcher als Zeuge berichtet, erklärt an dieser Stelle, das Schlimmste nicht sagen zu können[19]); wohl aber an jener andern[20]), wo er den Höhepunkt der römischen Pornokratie schildert.

In der That, hier waren die allgemeinen Mißzustände in Italien zu einer Ungeheuerlichkeit gesteigert, welche nicht überboten werden zu können schien. Der Pontificat Johann's XII. krönte die Reihe der Greuel, welche St. Peter's Stuhl erlebt hatte, als das grausige Bachanale, welches der Satanismus als Parodie auf den katholischen Glauben feierte. In diesem wirkten die Motive seiner Autorität, und doch hatte derselbe seit länger als einem halben Jahrhundert Alles gethan, jene zu zerrütten. Das Institut, in welchem nach katholischer Vorstellung die Gewalt der Kirche gipfeln soll, um die Könige dieser sündigen Welt durch die geistliche Zucht zu zähmen, war selbst der Sitz des Regiments der Sünde geworden. Der Pontifex, welcher seit dem Jahre 955 den Stab des Apostelfürsten in seinen Händen trug, war nach dem Urtheile der Zeitgenossen ein Heide[21]). Den Verkündiger des alleinseligmachenden Dogma kannte Jedermann als den praktischen Atheisten, welcher in den Excessen unnatürlicher Wollust die Seligkeit fand. Ein wildes Waidmannsleben entzückte den Oberhirten der Christenheit. Die Succession der Päpste, welche seit funfzig Jahren eine nahezu fortgehende Kette von Verbrechern gezeigt, hatte in Alberich's II. Sohn ein Glied sich eingefügt, welches wie ein Miniaturbild die Züge der Gesammtheit versichtbarte. Alles schien zusammenzutreffen, um den Glauben der katholischen Christen vor allem in Mittelitalien zu zerstören, — das Verhältniß zu dem apostolischen Stuhle aufzulösen. Dennoch ist es historisch gewiß, daß es dazu nicht[22]) gekommen sei. Diese Hochpriester übten die geistliche Regierungsgewalt nach wie vor

aus: die Verfügungen wurden, von einzelnen Fällen abgesehen, zur Ausführung gebracht, ihre höchste Genehmigung häufig nachgesucht, die centrale Bedeutung ihrer Macht selten positiv verläugnet, nur ausnahmsweise angefochten.

Allerdings als Sergius III. zum zweiten Male die von Papst Formosus vollzogenen Ordinationen für nichtig erklärte, war eine Streitliteratur[23]) entstanden, welche auf den ersten Blick den Eindruck macht, als sei die sittliche Empörung des Gewissens das Motiv der Kritik. Man fragte, wie derjenige wohl herrschen könne, welcher über sich selbst zu herrschen nicht im Stande sei[24]); man zeigte sich gereizt durch die launenhafte Verwendung der apostolischen Gewalt[25]). Man ging soweit, diese vielmehr als Correlat der Würdigkeit zu beurtheilen[26]): nicht kann derjenige binden im Namen des Petrus, welcher sich selbst nicht gebunden hat wie er. Gleichwohl vernahm man daneben die feierlichen Bekenntnisse der Huldigung; Ausdrücke eines entwürdigenden Knechtssinnes[27]) mischten sich mit den Phrasen eines kirchlichen Liberalismus oder wechselten mit denselben ab. Der nämliche Autor, welcher den Papst Sergius III. als den verruchten Usurpator des päpstlichen Stuhls schildert[28]), vergöttert ihn selbst[29]), vergöttert die Theodora[30]) ohne Scheu.

Warum auch nicht? — Diese ceremonielle Selbstdemüthigung war das bequemste Mittel, unbelästigt zu bleiben, wenn man von dem christlichen Dogma absah und zeitweilig in einem heidnischen Fatalismus die Erklärung der Räthsel des Lebens suchte. Was zu thun wäre der winselnde Vulgarius nicht bereit gewesen, wenn der Papst nur geruht hätte, die eine Bitte um Restitution zu erfüllen? — Aber das Schicksal bestimmt die Weltlage. Niemand, auch nicht derjenige, welcher meint am sichersten zu stehen, kann sicher in Bezug auf die Zukunft sein[31]). Gott unser König drehet die Schicksalsräder[32]). Oder sein leibhaftiger Stellvertreter[33]). — Es kommt vielleicht auf dasselbe hinaus, wenn man vom Zufall redet, welcher den Wechsel der Verhältnisse der Sterblichen

begründet. Es ändert sich Alles, aber ein Ertrag wird nicht gewonnen. Die Welt erschlafft unter der stets sich erneuernden Arbeit. Das scheinbare Ende des einen Uebels ist die Voraussetzung des andern[34]). — Jedenfalls Aeußerungen, welche unrichtig verwerthet werden würden, wenn man aus denselben auf ein fertiges System verständiger Weltanschauung schließen wollte. Dazu sind dieselben viel zu sporadisch, momentan, aus der wandelbaren Stimmung eines Autors entsprungen, welchem alles Andere eher zugeschrieben werden kann, als Sicherheit der Ueberzeugung. Aber grade in Betracht des Mangels derselben, des Zweckes dieser Confessionen sind sie um so charakteristischer. Wenn man erwägt, daß es ein Papst ist, welcher durch dergleichen gerührt werden soll, so darf man darin den Beweis für den sittlichen Indifferentismus in den höchsten clericalen Kreisen in Rom sehen. Denn was hätte dieser Petent lieber gethan als alles vermieden, was Anstoß hätte erregen können? — Dazu kannte er die Zustände daselbst zu gut, als daß er, durch die Stimmung verführt, im Anschlagen des Tones sich hätte vergreifen sollen. Zwischen Vulgarius und dem Hochpriester, dessen Huld er suchte, war, was die Stellung zur christlichen Weltbetrachtung betrifft, vielleicht kein Unterschied. Wie diese geartet sei, wie nicht, wußte wohl weder der eine noch der andere recht zu sagen; dergleichen ließ sich nicht, wie die Formeln der Kirchenlehre, die Verse der römischen Poeten auswendig lernen. Also mengte man Beides zusammen als Beweis der Harmonie des Christenthums und der Bildung, wenn man Gelegenheit hatte sich zu äußern; daneben aber hatte man seine eigenen Gedanken: eudämonistische, fatalistische, superstitiöse, wie dergleichen die augenblickliche Lebenslage motivirte. Die Tendenz zeigte sich nur insofern fest, als sie gleichgütig gegen das Christenthum war. Eine rationelle Kritik der Dogmen oder gar der Offenbarung lag denen fern, in welchen die kleinen Interessen des Daseins das Fragen nach der Wahrheit fast erstickten. —

Was konnte es da helfen, daß die Cluniacenser[35]) nach

Italien wiederholt wanderten, mehr als einmal dahin gerufen wurden! — Sie konnten wohl versuchen sei es hier, sei es dort, diejenige sittliche Besserung vorzubereiten, welche die Bedingung eines fruchtbaren religiös-praktischen Verständnisses des Christenthums war; dagegen die Dinge der theoretischen Wissenschaft, Unternehmungen zur Lösung wissenschaftlicher Zweifel lagen ihnen fern. Sie waren begeisterte asketische Reformatoren der Kirche; aber den Welt-Gedanken faßten sie nicht. Er drängte sich vielleicht auf, aber nur um abgewiesen zu werden. — Christenthum und Dasjenige, was Humanistisches an dem restaurirten Heidenthum war, konnte durch die Mittel, welche sie zu verwenden in der Lage waren, nicht versöhnt werden. Also blieb die Nacht der Barbarei in dem größern Theile der Apenninen-Halbinsel im Ganzen, wie sie gewesen war.

V.

Da erglänzte mit Einem Male gegen Ende des Jahrhunderts ein Licht [1]), welches für Frankreich, Deutschland, Italien die gemeinsame Quelle der Aufklärung werden zu sollen schien. Es war ein Kirchenmann, welcher dasselbe anzuzünden unternahm; dennoch ergoß es seine Strahlen grade über die diesseitige Welt. Es kündigte sich als Offenbarung der freien Wissenschaft an; gleichwohl wurde der Träger dieses Lichtes endlich mit der höchsten geistlichen Autorität bekleidet. Wir meinen den Philosophen auf St. Peters Stuhl [2]).

Grade dann, wenn man die Nachrichten von den Lehrjahren Gerbert's bei den Arabern als unhistorische Legenden [3]) würdigt, wird seine Erscheinung eine um so geheimnißvollere. Es war die Macht eines originalen Talents, welche in ihm wirkte; es hatte sich selbst gefunden und fühlte naturgemäß den Drang sich zu offenbaren. Aber das konnte nur geschehen durch eine Erleuchtung, welche das blöde Auge der Zeitgenossen blendete. Der Eindruck,

welchen die meisten empfingen, war anziehend und abstoßend zugleich, in der Mischung von beiden ein unheimlicher[4]). Dieser geniale Sonderling war freilich nicht jener Zauberer, von welchem eine spätere Zeit fabelte[5]), aber ein wissenschaftlicher Eroberer, ein Aufklärer ersten Ranges allerdings.

Darum zählte er nicht zu jenen Halbwissern, welche nichts Angelegentlicheres thun zu können meinen, als die ferigen und doch unreifen Erkenntnißsätze der Masse aufzudringen. Eine aristokratische Natur, wie er war, wollte Gerbert durch die Wissenschaft selbst dieser eine Gemeinde bilden. Die Methode wurde die Weihe der Jüngerschaft. Also war es nicht ein Vielerlei von Lehren, was er mittheilte. Ein Totalorganismus des Wissens ward nach und nach enthüllt, ein System natürlicher Weltanschauung vor den Augen der entzückten Schüler aufgebaut, rationell und empirisch, kritisch und dialektisch. Die Gesetze der Natur und der Sprache, die Regeln des vernünftigen Denkens zu begreifen, dazu wollte er anleiten, — nicht durchweg in eiteler Originalitätssucht erneuernd, vielmehr entschlossen zunächst mit den schon in dem classischen Alterthum bereiteten Mitteln zu wuchern. — An seinen großen Namen knüpft sich die Erinnerung an eine neue Epoche der Bildung, die Episode der Renaissance[6]) in dem Wendepunkte zweier Jahrhunderte. Unermüdlich war er beschäftigt Handschriften[7]) der alten Autoren zu sammeln[8]), Briefe über Briefe zu schreiben, um für den höchsten Preis ein Exemplar des Cäsar oder des Sueton oder des Manilius oder des Victorinus oder des Cicero zu gewinnen[9]). Was hätte er sehnlicher gewünscht als ungestört in ungeschmälerter Muße den Werth dieser und anderer wissenschaftlicher Schätze würdigen zu können? — Aber der große Forscher war zugleich der mittheilsame Pädagog. Die Schule zu Rheims ward durch ihn die fruchtbare Anstalt, welche den verhältnißmäßigen Antheil an der Meisterschaft erblich machen sollte durch Kenntniß der Methode[10]). Da lernten die Zuhörer in der geeigneten Stufenfolge des Unterrichts[11]) allmählich die

Probleme selber lösen, den Zusammenhang der Gegenstände desselben begreifen. Denn die exacten wie die rationellen Disciplinen, Grammatik, Logik und Dialektik, Rhetorik und Mathematik sammt Astronomie galten hier wohl als verschiedene Fächer, aber doch eines einheitlichen Ganzen. Gerbert lehrte nur Eine Wissenschaft, welcher als dem gemeinsamen Genus[12]) alles Wißbare zugehört, — Ein System, in welchem dieselben Kategorien gelten. Keine Disciplin ist der andern untergeordnet; selbst die Theologie weder eximirt, noch die oberste, nur eine neben anderen[13]). Wissenschaft und Philosophie[14]) gilt als das Nämliche; was die eine oder andere an wahren Erkenntnißsätzen ermittelt hatte, nicht als eine nur menschliche Erfindung. Dieselben sind, in der Natur der Dinge gefunden, göttlicher Art[15]).

Und doch enthüllt dem Menschengeiste! — Nicht geheimnißvolle Dinge, die eine übernatürliche Erleuchtung erforderten; Lehren, welche für erfahrungsmäßig oder rationell beweisbar sich erklärten, wurden daselbst mitgetheilt. Alles war darauf angelegt, das Vertrauen zu der Sicherheit des natürlichen Wissens zu befestigen. Wer von der Evidenz des Calculs, von der Zweckmäßigkeit der bisher unbekannten astronomischen oder mathematischen Instrumente, von der Möglichkeit der Ausgleichung des methodischen Beobachtens und Berechnens durch diesen Meister überzeugt wurde, konnte der an der Erkennbarkeit der Wahrheit noch zweifeln? — Und wenn sich zeigte, daß das Wissen nur so weit reiche als das Gesetz[16]), daß es in tausend Fällen gefunden und durch die Erfahrung bestätigt werde, wo blieb da noch eine Stätte für das Dogma? —

Es ist unbestreitbar, wir haben nicht die geringste Kunde davon, daß von Gerbert auch nur indirect dergleichen angetastet oder umgedeutet wäre; vielmehr wird das Gegentheil — wie sogleich zu zeigen sein wird — mehr als wahrscheinlich. Aber folgerecht hätte doch Alles, was die Kirche als ein Uebernatürliches verkündigte, als eine incommensurabele, darum aber nur vorgestellte

Größe beurtheilt, entweder durch die Kritik der Wissenschaft gerichtet oder aufgelöst werden müssen in Sätze des natürlichen Erkennens. Sofern die Theologie derselben zugehören soll, scheint sie ausschließlich dieses letztere (das natürliche Erkennen) als die ihrer Würde entsprechende Function betrachten zu dürfen, der Glaube ausgeschlossen zu sein aus dem gesammten wissenschaftlichen Bereiche.

Gewiß; aber um so sicherer tritt er neben demselben, gleichwohl in der Theologie auf. Das Dogma oder der Glaubenssatz wird von Gerbert über den Begriff der menschlichen Wissenschaft erhoben, als Mysterium gefeiert [17]). Die Autorität [18]) ist seine Heimath. Die ächte Abendmahlslehre kennzeichnet sich selbst durch die Ueberschwänglichkeit. „Wo die Worte fehlen, schwelgt der Glaube", ist das Motto, welches der Verfasser in jenem Buche von dem Leibe und dem Blute des Herrn bewahrheitet hat, welches nach den Fundamenten der Gerbert'schen allgemeinen Wissenschaftslehre ein wissenschaftliches nicht wäre. Nun muß freilich zugestanden werden, daß das dort nicht nur mit keinem Worte angedeutet wird, die zur Construction des Dogmas ohne Bedenken gebrauchten logischen Formeln [19]) vielmehr den Anspruch auf das Gegentheil begründen. Diese Abhandlung kann man bereits eine Präformation der späteren conservativen Scholastik nennen. Dennoch bleibt es eine bedeutungsvolle Thatsache, daß die Tendenz unverkennbar die ist, die Selbstgenügsamkeit des Wissens zur Geltung zu bringen. Die Frage nach dem Verhältniß desselben zum Glauben wird in dem großartigen Entwurfe des Systems nicht vorgesehen. Dieses kommt zu Stande, ohne daß von der beregten supranaturalen Größe die Rede ist. Und wenn der Gründer dasselbe praktisch erläuterte, sei es daß er den Schülern den gestirnten Himmel [20]) zeigte, sie über den geregelten Lauf der Weltkörper belehrte, sei es die Gesetze des vernünftigen Menschengeistes erwies; sei es, daß man ihn beobachtete, wenn er über seiner Himmelssphäre [21]) grübelte oder

Berechnungen anstellte: dann war es lediglich die Macht des Wissens, welche sich fühlbar machte. Und eines so ganz anderen, als man bisher kennen zu lernen Gelegenheit hatte. — Der ganze Apparat, der hier zur Anwendung kam, die Art des Gebrauchs desselben, das Voraussetzungslose und Universalistische des Forschens zog von selbst von allem kirchlich Positiven ab. Dieses Belauschen der Geheimnisse des Naturlebens führte zu einem Enthüllen, welches mit dem, was die Offenbarung also nannte, wenig gemein hatte. Die natürliche Weltbetrachtung schien durch die übernatürliche nicht ergänzt, vielmehr diese durch jene überflüssig zu werden. — Dessenungeachtet ist von Gerbert die Berechtigung einer supranaturalistischen Theologie als selbstverständlich vorausgesetzt; ohne Darlegung der Prämisse die Folgerung gezogen. Die Apologie des Transsubstantiations-Dogmas anerkennt ein ganz anderes theologisches Wissen als dasjenige war, welches die Principienlehre seines Systems begründet hatte. Zwei theologische Lehrarten, zwei Theologien scheinen sich zu ergeben, die natürliche und die positive, oder vielmehr die Antinomien zwischen Wissenschaft und Glauben[22]) unausweichlich zu sein. Wir lesen allerdings bei ihm von dergleichen nichts, also auch nichts von Versuchen einer theoretischen Auflösung; aber auch nach Zeugnissen von einer practischen Versöhnung des Uebernatürlichen und Natürlichen in dem Leben sucht man vergebens.

Und wie rührig hat er doch gerade darin sich bewegt! — Wer konnte über einseitigen Intellectualismus klagen, welcher Gelegenheit hatte sein ungewöhnliches Verständniß der socialen Verhältnisse, die rege Theilnahme für dieselben kennen zu lernen? — Dieser Idealist des Wissens war wahrlich ein gleicher Virtuos in der realistischen Politik. Er wollte diese Welt nicht nur begreifen, sondern auch in ihr und mit ihr leben. Aber die Art, wie dies geschah, ließ irgend welche religiöse Motive nicht erkennen. Er anerkannte wohl die Transcendenzen des Volksglaubens und vertheidigte gelegentlich das Dogma der Kirche; wenn er aber

handelte, sah er eben davon ab. Dieser Diener Gottes war wie Einer ein Mann der Welt, welcher die Rede: „in den Dingen der Wissenschaft behauptet das Göttliche den Vorrang, in den practischen geht das Menschliche voran“[23]) durch zahlreiche Beispiele verdeutlicht hat. Denn lieber als dem Walten übernatürlicher Mächte, der Wunderkraft der Kirche hat er der eigenen Combination vertrauet. Jene ist wohl das Object der politischen Erwägung und Thätigkeit, aber nicht die Quelle der sittlichen Erkenntniß, nicht das Licht seines Lebens gewesen. Das leuchtete ihm in dem Wissen der Weltweisheit, welche den Glauben an die göttliche Providenz schien auf sich beruhen lassen zu wollen. Wohl entfuhr ihm hin und wieder ein frommer Stoßseufzer[24]): als Cleriker konnte er es ja nicht unterlassen, unter Umständen von Gott und göttlichen Dingen zu reden. Aber nicht nur, daß er auch hier sich vergreifend neben dem ewigen Könige und seinem Weltplan des blinden Ungefährs gedenkt[25]), den Glauben umgeht, in der Philosophie[26]) Trost zu finden gesteht; thatsächlich hat er gehandelt nach Maßgabe des Gedankens von der Geschichte als einem von dem überlegenen Verstande bestimmbaren Getriebe endlicher Kräfte. Nicht als ob er, die Leistungsfähigkeit des Einzelnen überschätzend, die Rolle eines schwärmerischen Weltverbesserers hätte spielen wollen; statt die eigene Kraft in bedenklicher Weise zu spannen, rechnete er vielmehr mit den vorhandenen Verhältnissen als gegebenen Größen mit der Sicherheit, welche allein eine lange Erfahrung giebt. In der Wissenschaft ein kühner, bahnbrechender Entdecker, in der Politik in erster Linie ein bedächtiger Beobachter, erst in zweiter ein divinatorischer Planer, hat er die jedesmalige Lage der Dinge vor allem zu verstehen gesucht, ehe er eingriff. Dann galt es die Aufgabe so zu lösen, daß die Förderung des eigenen Interesses erzielt ward. Dort war er der seiner Zeit vorauseilende Seher, hier der in den Schranken derselben sich haltende Eudämonist; dort bemüht den Horizont der Weltbetrachtung zu erweitern, hier den Zuständen beziehungsweise

sich anzuschmiegen, um sie desto allseitiger zu verwerthen. Das eine Mal entscheidet die Ueberzeugung, das andere Mal die egoistische Erwägung. Das Amt bestimmte die Tendenz. Aber der diplomatische Rechner blieb derselbe, sicher endlich das Facit ziehen zu können, welches in seinem römischen Pontificate sich ergab.

Derselbe hat vielleicht dazu gedient, den Eindruck, welchen die grellen Antinomien[27]) seines Lebens machten, zu steigern. Der Heros der Aufklärung wurde der Repräsentant der auf übernatürlichem Fundamente basirten geistlichen Autorität und blieb doch, was es bisher gewesen war. Der nämliche, welcher als Papst die überschwängliche, über alles Weltliche erhabene Würde des Priesterthums verkündigte[28]) und in Worten eines verzückten Sehers das Bild des heiligen Landes als der Urstätte des Heils enthüllte[29]), hörte nicht auf, der die Gesetze dieser Welt erforschende, der Bildung des Alterthums in der Weise des Boëthius[30]) schätzende Gelehrte zu sein.

Das Kaiserthum Otto's III. schien diese doppelte Richtung zu der bewegenden Macht des ganzen Zeitalters machen zu wollen. Antikes und Christliches, Griechisches und Römisches, religiöse Ueberschwänglichkeit und aufgeklärte Kritik sollten die Elemente sein, welche eine großartige Neuschöpfung harmonisch stimmte. Statt dessen ist es zu einer kurzen Episode gekommen, in welcher die Disharmonie der Gegensätze, durch den Haß der Italiener gegen die Deutschen geschärft, nur um so schroffer hervorbrach. Dergleichen mochte wohl eine überreizte Natur wie die des jungen Kaisers ertragen, welchem es Bedürfniß war, mit Gedanken an ein glänzendes Weltregiment und an eine asketische Weltentsagung zu wechseln, sich vorzustellen, daß er auf dieser Erde herrsche, und zugleich als ein Angehöriger des Jenseits sich zu fühlen; eine culturgeschichtliche Institution, welche die Gewähr der Dauer für sich hätte, ließ sich auf solche Excentricitäten nicht gründen.

VI.

Es ist Thatsache, daß um die Mitte des elften Jahrhunderts in Italien und Frankreich ein neuer Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens als eine erhebliche Ueberbietung des Carolingischen Reformationswerks erkennbar wird. Von da bis zum Ende des Mittelalters ist im Allgemeinen die Continuität des Verlaufs ebenso sicher nachweisbar als jener erste Anfang dunkel. Die bisherigen Erklärungen[1]), als Versuche anerkennenswerth, sind gleichwohl unbefriedigende. Die Berufungen auf die Impulse, welche von Gerbert und den Arabern in Spanien ausgegangen sein sollen wie von Constantinus von Carthago, dem unermüdlichen Orient-Wanderer, der mit literärischen Schätzen reich beladen von dort heimgekehrt, unter Abt Desiderius (1058—1087) in Monte Casino[2]) sich niedergelassen und als Uebersetzer thätig gewesen sein soll[3]), kann ich nur als Ausflüchte der Verlegenheit betrachten. Denn, was den letztern angeht, so wissen wir über die Werke, welche er zu seinen Versionen auswählte, und über deren Verbreitung nichts Genaueres. Nur vermuthungsweise ist die Bekanntschaft mit der einen oder anderen der angeblich von ihm übersetzten Schriften arabischer Philosophen bei Wilhelm von Hirschau angenommen[4]), und auch dieses nur unter der keineswegs gesicherten Voraussetzung, daß ein auf uns gekommenes philosophisch-astronomisches Werk diesem Wilhelm angehöre. Ueberhaupt scheint der Bericht über Constantin grade durch das augenscheinlich Uebertreibende verdächtigt zu werden; am wenigsten zweifelhaft[5]) dürfte das vorwiegende Interesse des maßlos Gefeierten für die Naturwissenschaft sein. Das Schöpferische, was dem universellen Genie Gerbert's beiwohnte, wurde so eben erst anerkannt. Man mag weiter erwägen, daß eben der Wechsel des Aufenthalts geeignet war, die Verbreitung seiner Lehre zu beschleunigen: zahlreiche Schüler sollen wiederum erziehende Lehrer geworden sein[6]). Indessen so hoch man alles Dieses schätzen mag, ein so hervor-

stechender culturgeschichtlicher Umschwung kann nicht lediglich durch Einen bewirkt sein. Und grade in Italien, wo Gerbert zuletzt lebte, sind die Spuren einer nachhaltigen Wirksamkeit am allerwenigsten offenbar. In Rom ist in den ersten Decennien nach seinem Tode von einem von ihm überkommenen Erbe der Cultur nichts zu verspüren[7]); ja der Sinn für dergleichen scheint nahezu erloschen zu sein. Indessen darf man mit Recht an das Mangelhafte der Tradition erinnern. Vielleicht waren die, welche in der ersten Hälfte des neuen Jahrhunderts an den Bildungsstätten in Norditalien wirkten, sei es schon in Rheims, sei es in Italien, von ihm geschult oder von den durch ihn Geschulten unterwiesen. Vielleicht hat sich sein Einfluß unter der Decke persönlicher Beziehungen und in Form ausgestreuter Gedanken verbreitet: diese mochten da Wurzeln und Zweige treiben, wo wir seine fruchtbare Thätigkeit nicht ahnen. — Also ist vielleicht ihm mitzuverdanken, — wenn gleich beweisende Thatsachen nicht anzuführen sind —, daß Italien in noch viel höherem Grade als in dem vorigen Jahrhundert in diesem das Vorland[8]) der wissenschaftlichen Cultur geworden ist.

In Mailand, Parma, Reggio bestanden viel gepriesene blühende Schulen[9]). Anselm's des Peripatetikers[10]), Lanfranc's[11]), Anselm's[12]) (von Canterbury) Jugendgeschichten setzen einen tüchtigen Unterricht voraus. Und darin wurde (während der Vorgregorianischen Zeit) die alte Literatur noch mit aller Liebe gepflegt; der Sinn für das Weltliche blieb dieser wissenschaftlichen Genossenschaft noch eigen[13]). Allein die Neigung zu dem abstract Rationellen wurde je länger desto mehr, die überwiegende; die beiden letztgenannten großen Italiener fühlten Bedürfnisse dieser Art als die unverhältnißmäßig stärksten. Demnach scheint es so, als müsse es vorzugsweise auf diesem Boden zu jenen Turnieren kommen, in welchen die logischen Kämpfer sich an einander versuchten. Selbst ernste dogmatische Conflicte durfte man vielleicht erwarten. Indessen davon erfahren wir recht wenig, wohl aber,

daß eben diejenigen, welche am meisten dazu befähigt zu sein schienen, die Halbinsel verließen, freilich in sehr verschiedenem Interesse. Die Einen waren jene wissenschaftlichen Wanderer, welche wohl das Verlangen hatten die Zustände im Auslande zu beobachten, aber nicht sowohl um zu lernen als um zu lehren. Den Glanz der italienischen Cultur in der Fremde leuchten zu lassen und dann heimzukehren, um den Landsleuten davon zu erzählen, war ihre höchste Lust[14]). Die Anderen wanderten für immer aus. Wir dürfen sie nicht einmal jenen Colonisten vergleichen, welche sich glücklich fühlen mittelbar für das Mutterland arbeiten zu können. Wohl unternahmen sie Reisen dahin, aber nur wenn die Pflicht des Amtes oder eine außerordentliche Katastrophe dazu nöthigte, nicht um den Schmerz der Sehnsucht zu mildern. Sie hatten auch anderswo nicht eine neue Heimath gefunden; diese war von ihnen nicht einmal gesucht. Die Pietät des Patriotismus kannten diejenigen nicht, welche wie Lanfranc und Anselm (von Canterbury) weit universellere Größen als die des engen Vaterlandes zu schätzen gewohnt waren, an dem Wirken für die Wissenschaft im Dienste der Kirche alle Genüge hatten. — Anders Anselm der Peripatetiker, welcher uns die erstgenannte Classe italienischer Gelehrten repräsentiren mag. Sein Leben wird allerdings nur durch gelegentliche Notizen, welche er selbst gegeben hat, erhellt[15]). Aber der Eindruck, welchen die überlieferten Reste seiner literärischen Wirksamkeit insgesammt als Zeugnisse eines warmen Nationalgefühls bereiten, rechtfertigt die Vermuthung, daß der Aufenthalt in Deutschland nur ein zeitweiliger gewesen sei. Sein Herz schlug auch ferner vornehmlich für das unvergleichliche Vaterland. Das konnte er auch in der Fremde nicht vergessen, so stark die Sympathie für Kaiser Heinrich III., so anziehend der Verkehr mit den Deutschen war. Er hat Basel, Augsburg, Bamberg, Mainz, das Diadem des Reichs, besucht und sei es hier, sei es anderswo, jedenfalls in einer deutschen[16]) Stadt, jene Disputation gehalten, welche

so ausführlich beschrieben ist[17]), um desto prahlerischer in der Verherrlichung der italienischen Wissenschaft die eigene verherrlichen zu können. Und doch läßt sich aus diesem Bericht erkennen, daß die deutschen Logiker, welche diese Herausforderung annahmen, in dem Wettkampfe sich dem jungen Italiener ebenbürtig erwiesen. Das kann nicht Wunder nehmen. Denn auch bei uns ward gegen Mitte des Jahrhunderts die Schulung in diesen Dingen gern und ernst betrieben. Ja, es gab vielleicht schon damals in Deutschland den einen oder andern jener dialektischen Fanatiker, über welche Othlo[18]) von St. Emmeran zwei Decennien später klagt. Diese begnügten sich nicht damit, diese Wissenschaft als eine Propädeutik der Theologie zu betrachten; von dem Berengarischen Streit angeregt, wie man vielleicht vermuthen darf, neigten sie dazu, den Werth der theologischen Wahrheit an dem Grade der Stringenz des Syllogismus zu messen. Ihnen war das Schriftwort, so wie es lautet, lediglich um der Autorität willen unannehmbar. Der Beweis galt als die entscheidende Macht. Und wo konnte man die Kunst denselben zu führen besser lernen als bei dem bewährten Altmeister der classischen Logik? — „In vielen Dingen glaubten sie dem Boëthius mehr als den heiligen Autoren."

Aber das war, wie es scheint, ein vereinzeltes Extrem. Im Großen und Ganzen ward durch den Kirchenstreit der Enthusiasmus für die dialektischen Fehden in Deutschland und Italien ermäßigt[19]). Die gewichtigen practischen Tagesfragen auf Veranlassung des Conflicts zwischen Kaiserthum und Papstthum drängten die theoretischen zurück und nicht nur diese; die lediglich dem rationellen Wissen gewidmeten Studien wurden in beiden Ländern hier und da gestört. Anders war die Lage der Dinge unter der Regierung Conrad's II., weiter bis in die letzten Zeiten Heinrichs III. gewesen. Da blühten die Schulen[20]) in Hildesheim, Bremen, Lüttich, Reichenau, Hirschau; man meinte unter diesem großen Könige ein goldenes Zeitalter der Wissenschaften zu erleben[21]).

Wenn auch nicht als Führer der Philosophie, so doch als Liebhaber der Weisheit ward er selbst von Italienern gepriesen[22]). Trotzdem hatte sich schon damals das zukünftige Uebergewicht Frankreichs angekündigt: die hier einheimischen feinen Sitten wurden bereits von Deutschen auf der einen Seite gepriesen, auf der andern als Trübungen der guten alten Gewohnheiten beklagt[23]). Anderswo hatten diejenigen einen schweren Stand gehabt, welche den Anspruch auf Bildung nicht durch den Nachweis stützen konnten, in Frankreich studirt zu haben[24]). Und als drei Decennien später die Abendmahls-Controverse die Gedanken beschäftigte, konnte man nicht mehr zweifeln, daß die wissenschaftliche Hegemonie in Philosophie und Theologie auf Frankreich übergehen werde. — War doch das, was daselbst schon in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts geleistet wurde, culturgeschichtlich bedeutsam genug.

Eben hier waren die Nachwirkungen Gerberts verhältnißmäßig am klarsten. Neben so vielen Ungenannten kennen wir den König Robert von Frankreich[25]), den Geschichtsschreiber Richer, den Fulbert[26]) als seine Jünger, den letzten als Stifter der Schule zu Chartres, welche ein zweites fruchtbares Seminar nicht blos für das heimische Land geworden ist. Ein ungewöhnliches pädagogisches Talent ist sicher demjenigen eigen gewesen, welchen die bewundernden Schüler den Socrates der Franken[27]) nannten. Die Persönlichkeit war ungleich größer als die wissenschaftliche Leistung, das individuell Anfassende bedeutsamer als die materielle Unterweisung. Nicht fähig originelle Gedanken[28]) zu entwickeln und mitzutheilen, hat Fulbert als Bildner der Eigenthümlichkeit begabter Schüler seine Virtuosität in der anregenden Kraft seines Umgangs gezeigt. Dieser Lehrer wurde der Vater gar verschieden gestimmter wissenschaftlicher Söhne. Einige derselben geriethen demnächst in einen literärischen Krieg, aber ohne Beeinträchtigung der gleichen Gefühle kindlicher Pietät. Jenes setzt voraus, daß dieselben, auch nachdem sie Chartres verlassen, nicht aufgehört

hatten ihre Kräfte durch weitere Studien zu üben. Und wenn Berengar als Leiter der Schule zu Tours[29]) den Ruhm, welcher dieser in der Carolingischen Zeit eigen gewesen war, zu erneuern verstanden hat, so kann das Zeugniß eines Gegners über den Culturzustand in Frankreich in dem dritten Decennium dieses Jahrhunderts nicht richtig sein. Guitmund, von Geburt Franzose, zeitweilig Klosterbruder in Hirschau[30]), endlich Erzbischof von Aversa, hatte freilich Gelegenheit gehabt, die Verhältnisse der Heimath mit den deutschen und den italienischen zu vergleichen; aber wenn er erzählt, daß die Wissenschaften in Frankreich damals (als Berengar das Lehramt bereits verwaltete) nahezu untergegangen wären, dieselben erst durch Lanfranc wieder auferweckt seien[31]), so darf das nicht als unbedingt glaubwürdig[32]) gelten. Vielmehr ist das außerordentlich Uebertreibende aus den Motiven des Autors leicht erklärbar; der dogmatische Feind mußte selbstverständlich auch der Wissenschaft verfeindet sein, — derjenigen nämlich, welche diesen Leuten als die einzig haltbare erschien. Also hat erst Lanfranc dieselbe importirt nach des Referenten Urtheil. Sein Wirken wird auch sonst als ein epochemachendes gerühmt. Aus Italien kam der große Mann, welchen die lateinische Christenheit dankbar für die durch ihn geleistete Reform als ihren Lehrer preist, sagt der Biograph Milo; selbst Griechenland lauschte seinen Lehren, weiß derselbe[33]). Der Gelehrteste seiner Zeit wird er von William von Malmesbury[34]) genannt. — Mag man auch hier die Sprache des Enthusiasmus zu hören meinen, welche den Eindruck malt, welchen der Gefeierte auf manche der Zeitgenossen machte; jener ist mittelbar doch auch für unser geschichtliches Urtheil maßgebend. In Betracht der Zustände, welche er in der Normandie vorfand, mögen seine Verdienste höchst außerordentlich gewesen sein. Ja dieser Ankömmling wurde je länger je mehr der zweite Lehrmeister der Dialektik für Frankreich; die Schule in dem Kloster Bec neben der zu Tours von Berengar geleiteten[35]) die Normalstätte des wissenschaftlichen

Unterrichts; an Celebrität und Frequenz ohne Zweifel die erste. „Ganz Athen schien daselbst wieder aufgelebt zu sein.“ Grade die strenge Zucht der Methode, in welche der neue Prior einweihte, übte einen eigenthümlichen Zauber. Die Jünger schätzten einander nach dem Geschick in dem Gebrauche der logischen Formeln[36]); die Wahrheit selbst schien nach dem Syllogismus des Beweises bemessen werden zu sollen. Und doch war das nicht die Meinung des Meisters. Wohl hatte er die Vernunft über das ihr untergebene Machtgebiet, über die Mittel dasselbe zu erobern, aufklären wollen; aber nur, um desto entschiedener das Uebervernünftige davon abzusperren.

Indessen grade dieser Dualismus war es, welchen der Rivale zu Tours im Namen der Aufklärung durch eine scharfsinnige Kritik zu erschüttern unternahm.

VII.

Berengar hatte in Fulbert's Schule in Chartres einst neben Hugo[1]) und Adelmann[2]) gesessen und wie sie für den geliebten Meister geschwärmt. Gleichwohl folgte er dem unabweislichen Triebe seiner Natur, die Sicherheit der Ueberzeugung sich selbst zu geben[3]). Forschungslust und kritisches Bedürfen hatten das erleichtert; die Pietät gegen den Erzieher, welche auch in gereiften Jahren noch unverkümmert war[4]), vielleicht erschwert. Er wollte auch später nicht hören, daß er ein Abtrünniger sei[5]). Die aus Fulbert's[6]) Munde so oft gehörte Mahnung, stets den Spuren der Väter zu folgen, durch keinerlei Neuerungen Anstoß zu geben, brauchte vielleicht nicht erst von Anderen in Erinnerung gebracht zu werden; er gedachte ihrer selbst, verstand sie aber anders als diejenigen, welche sich die Getreuen nannten. Die Meinung war, wie man scheint vermuthen zu dürfen, daß um ihr gerecht zu werden grade die Prüfung dessen Noth thue, was für das von den Vätern Ueberkommene gelte. Vielleicht ist das

vorgeblich Alte grade das Neue; die vorgebliche Neuerung nur Mittel zur Herstellung des Alten. Also wäre, wenn dieser Gedanke wirklich von ihm gehegt worden, die Kritik der Tradition das Erste gewesen, was er in Angriff genommen hätte. Und grade bei Handhabung derselben konnte er glauben, dem Worte des Lehrers sich treu zu zeigen. Wie weitherzig dieser über die Differenzen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche geurtheilt habe[7]); wie kleinlich ihm der Unterschied der Bräuche erschien, welche Andere für fundamental erachteten, war ihm bekannt. Also konnte die Vorstellung entstehen, er handle ganz in Fulbert's Sinne, wenn er etwa verschieden lautende Aussagen der Kirchenväter ebenso beurtheilte. Und das konnte weiter führen, als er selbst anfänglich gedacht hatte. Die eine oder andere Entdeckung, welche er machte, mochte ihn erkennen lassen, daß nur eine Untersuchung des ganzen Bestandes der Tradition Klarheit bringe. Indem er aber diese anstellte, stieß er auf die Abendmahlslehre und wurde bei dieser festgehalten. — Indessen, daß dieser Art seine Entwickelung gewesen sei, ist nicht nur nicht geschichtlich zu erweisen; die entgegengesetzte wird als die psychologisch wahrscheinlichere nahezu gewiß. Wir wissen direct nur von Zweifeln und Läugnungen, welche das Abendmahl betrafen[8]), und daß die darauf bezügliche Polemik ihn zur Darlegung fundamentaler Lehren veranlaßte. — Also gilt es zu zeigen, wie er grade umgekehrt von jener Einzelheit aus zur Begründung seiner allgemeinen Theologie gekommen sei.

Es ist sicher, daß die Lehre des Paschasius Radbertus, von den meisten der Zeitgenossen lebhaft bekämpft, doch im zehnten Jahrhundert zum Uebergewicht gekommen war[9]), im elften[10]) dasselbe behaupten zu wollen schien. Der Volksglaube hatte längst nur in ihr ein Genüge gefunden, und nicht wenige Theologen setzten dieselbe geradezu als heiliges Dogma bereits voraus[11]). Wie viel mehr die katholischen Gemeinden. Der Name des Autors im neunten Jahrhundert ward wohl genannt, aber die Stel-

lung zu seiner Zeit war vergessen — erst die erwähnte Fehde hat daran erinnert —, um so inniger dagegen das von ihm verkündigte Wunder als das der Kirche stets anvertraute Geheimniß beurtheilt. Diese Feier war längst ein Schauspiel geworden, welches die Besucher der Kirchen bezauberte: die Schauer einer geistlichen Andacht und eine begehrliche Sinnenlust durchdrangen einander. Oder vielmehr die letztere überwog. Die Anschauung der verwandelten Hostie verzückte das sinnliche Auge; um so dumpfer und verworrener wurde die Stimmung der Herzen. Das Verlangen nach dem Heilsgute und die Bedürfnisse eines religiösen Materialismus flossen zusammen. Und um so greiflicher diese gestillt wurden, um so abgeschwächter wenigstens konnte jenes werden. Das Mirakel hörte auf Mittel zu sein, es wurde Zweck. Das Ungeheuerliche des Widerspruchs zwischen dem, was die Sinne wahrnahmen, und dem, was doch der dogmatischen Vorstellung zufolge nicht da war, galt eben als Probe des Glaubens. Und wer diese nicht bestand, wurde zu seiner Beschämung überführt, jeder Zweifel durch außerordentliche Gewaltmittel niedergeschlagen. Bald hier bald dort erzählte[12]) man sich von Versichtbarungen blutiger Stücke vom Leibe des Herrn. Aus ungeprüften Thatsachen entstanden Legenden und diese wurden nicht selten von der betrügerischen Absicht verwendet, die Superstition zu sättigen. Ein überschwänglicher, mit magischer Macht wirkender Supranaturalismus hielt die Kritik des Verstandes gefangen. — Berengar umgekehrt fühlte sich von demselben angewidert. In den Knabenjahren wahrscheinlich selbst in dem Volksglauben befangen, erlebte er als Jüngling unter dem Eindruck der damaligen Abendmahlspraxis die ersten religiösen Scrupel. Die rationale, für das Weltliche erschlossene Bildung, in welcher er je länger desto mehr gereift war, und das angelernte, gewohnheitsmäßige kirchliche Credo mochten eine Zeitlang in ihm neben einander bestanden haben, als sie vielleicht in einem bestimmten Falle plötzlich zusammenstießen. Der Kindesglaube an die Gegenwart

des Leibes und des Blutes des Herrn im Abendmahl, von dem kritisch fragenden Verstande erschüttert, sank dahin. Und nicht blos das: seine reflectirende nüchterne Natur, bis dahin durch die Autorität gebunden, fand sich selbst erst als erlöste in dem instinctiven Widerwillen grade gegen dies „Dogma". Die Periode der Prüfung begann.

VIII.

Sie hat lange gedauert, in gewissem Sinne erst aufgehört mit seinem Leben. Denn das Kritische hat immerdar das Uebergewicht gehabt über das Bedürfniß des positiven systematischen Gestaltens der Lehre. Aber es sind nicht Monate, es sind, wie es scheint, Jahre vergangen, in welchen jenes sogar das Ausschließliche in ihm war. Nicht als ob eine methodische kritische Untersuchung nach und nach die rationellen Momente ermittelt hätte, welche alle zusammengefaßt zur Läugnung endlich nöthigten. Vielmehr, was er später Anderen so oft gesagt hat, daß die Unhaltbarkeit der Wandelungslehre abgesehen von aller wissenschaftlichen Argumentation an der Evidenz der Wahrheit erkennbar werden müsse, das hat er sicher selbst zuerst erfahren. Der rationelle Instinct hatte längst entschieden, als die Begründung erst begann. Jener wirkte als das Erste, diese war das Zweite und doch keineswegs ein Nachträgliches. Eine so stark intellectualistische Natur wie Berengar konnte nicht ruhen, bis sie sich selbst wie Anderen Genüge geleistet hatte auch in dem Beweise. Und selbst als dieser längst gelungen war, befand er sich doch noch hinsichtlich der thetischen Lehre im Suchen [1]). Das allzu rasche Fertigsein ist vom Uebel, wie er meint [2]); die wissenschaftliche Forschung kommt nur langsam weiter. Nur um einen vorläufigen Halt zu gewinnen, einer Autorität eine andere entgegenzusetzen, hatte er sich nach einer ungefähren Kenntnißnahme von dem Stande des Abendmahlsdogmas im neunten Jahrhundert

auf Johannes Scotus Erigena berufen[3]), ohne sich nur die Zeit zu lassen[4]), das ihm zugeschriebene Buch[5]) vom Leibe und Blute des Herrn zu Ende zu lesen, ohne dessen positive Lehre bedingungslos genehmigen zu wollen[6]). Demnächst beschäftigte ihn, wie es scheint, das genauere Studium der Controversschriften des ersten Abendmahlsstreits; und je eifriger er sich demselben widmete, desto klarer wurde die Erkenntniß, wie die ächt historischen Verhältnisse, unter denen er wirklich verlaufen, von der Unkritik gefälscht worden seien. Was man im elften Jahrhundert als Inhalt der sich stets gleich bleibenden Tradition darzustellen sich nicht entblödete, war, wie er nunmehr entdeckte, die Erfindung eines in seiner Zeit ganz einsam stehenden[7]) Mönchs, eines sich selbst widersprechenden[8]), beschränkten, in einen magischen Wahnglauben verirrten Kopfes. Damals wußte man an dem Hofe Carl's des Kahlen, in den Kreisen der Aufgeklärten nicht anders, denn daß Paschasius Radbertus von der Wahrheit abgefallen, ein wunderlicher Sonderling[9]) gewesen sei. Nur um des unverdienten Aufsehens willen, welches er erregte, hielt man für nöthig ihn zurechtzuweisen. Jener durch staatsmännische Gaben nicht weniger als durch erleuchtete Frömmigkeit ausgezeichnete König — das ist unseres Autors wichtige Entdeckung[10]) — hat seinem gelehrten Hofphilosophen den Auftrag gegeben, aus der heiligen Schrift den Gegenbeweis zu liefern, damit nicht gar etwa die Thorheit ungebildeter und fleischlicher Menschen obsiege. Also entstand das dem Titel nach bereits angeführte Buch, das große Gegenmanifest der Aufklärung gegen die Reaction des finstern Mönchsgeistes, das Zeugniß von den evangelischen Grundwahrheiten gegen grundstürzende Irrthümer, welches lange Zeit ohne Bedenken gelesen, dessen Lehrbegriff in der Kirche tolerirt[11]) ist, bis das sogenannte Concil zu Vercelli[12]) dasselbe zu verdammen unverschämt genug war. — Seitdem gilt ein neues Dogma oder vielmehr eine willkürliche neue Meinung wird für das alte ausgegeben. Das war allerdings eine Erkenntniß, welche ein wich-

tiges Moment für Berengar's weitere Entwickelung werden konnte. Allein um das richtig zu würdigen, wird man sich vor Ueberschätzung zu hüten haben. Keineswegs ist er an der Wandelungslehre vornehmlich deshalb irre geworden, weil er das Fundament der kirchlichen Autorität vermißte. Er hat sie geläugnet — wir wiederholen das — in erster Linie um ihrer Irrationalität willen vor aller historischen Untersuchung. Gleichwohl hat aber diese nach meinem Dafürhalten zu dem sich vollendenden Umschwunge der theologischen Gesammterkenntniß mitgewirkt. Er war an die Arbeit, wie wir vermuthen, in der Zuversicht gegangen, daß das Recht des Protestes gegen die Unvernunft an der Vernünftigkeit der Geschichte der Vergangenheit sich bewähren würde. Er mag, als er den Stand der Abendmahlslehre in der älteren Zeit zu erforschen zu dem Ende vornehmlich Augustin, Ambrosius, Hieronymus zu lesen[13]) begann, kaum etwas Anderes daselbst zu finden erwartet haben, als er demnächst wirklich fand. Allein das Letztere hatte doch für ihn die Bedeutung einer neuen Enthüllung, und zwar nicht blos sofern seine historische Kenntniß erweitert und tiefer begründet wurde. Grade das dogmatische Princip der herkömmlichen Theologie ward ihm zugleich erschüttert. Der Begriff von der kirchlichen Autorität, dem Bestande der Tradition, dem Wesen der Kirche mußte ein anderer werden, und ist ein anderer geworden unter dem nachwirkenden Eindrucke der Entdeckungen, welche er gemacht hatte, wie der Erforschung des Augustinischen Systems[14]). Dazu kam die Schule des Lebens mit ihren eigenartigen Unterweisungen: nichts hat seine Ueberzeugung mehr geklärt[15]) als eben sie. Die Verdächtigungen der Kirchenmänner innerhalb und außerhalb Frankreichs, die rohen Attentate auf seinen Charakter, die Art der Polemik gegen ihn, die wiederholten Inquisitionen in Rom[16]), die Marter der Gewissensqualen, welche grade die Herrschenden ihm bereiteten, die Erfahrungen von der nackten Gewalt[17]), die jeden Antrag auf Toleranz vereitelte[18]), die eigene Anschauung von

der Zufälligkeit der synodalen Majoritäten[19]), von den Intriguen der Kirchenpolitik — alles Das hat mehr, als lediglich die logische Consequenz das vermocht haben würde, die Selbstbefreiung von der traditionellen Gläubigkeit beschleunigt. — Also ist der zweite Abendmahlsstreit geworden, was der erste nicht war, ein Kampf um die höchsten Kriterien der religiösen Wahrheit, — ein Conflict der Tendenz der negativen Aufklärung unmittelbar mit dem damaligen autoritativen Kirchenthum, mittelbar mit dem Christenthum der positiven Offenbarung.

IX.

Weder das Eine noch das Andere ist freilich unanfechtbar. Denn diese Fehde, ursprünglich ein Ereigniß innerhalb der französischen Landeskirche, demnächst ein beziehungsweise allgemein kirchliches, hat in diesen, wie in andern Punkten völlige Analogien mit vielen anderen dogmatischen Debatten. Auch die Weise der Polemik, der Gebrauch der Beweismittel sind bis zu einem gewissen Grade die gleichen. Auf Seiten der Berengarianer wie der Gegner geht man auf Schrift und Tradition zurück. Die letztere wird von dem Scholasticus in Tours und den Seinigen nicht etwa von vorneherein abgelehnt; vielmehr betont er dieselbe in überaus starker Weise[1]). Ja grade die hierher gehörigen Argumentationen sind nicht nur die weitläufigeren, sie machen auch den Eindruck, als sei es dem Autor eine Gewissenspflicht zu zeigen, der Widerspruch gegen die Doctrin des Mönchs von Corvey sei in Einklang mit den Erklärungen der angesehensten abendländischen Väter, die eigene Theorie sei keine andere, als die alte, die des vierten Jahrhunderts. Vor allen ruft er den Augustin[2]) und den Ambrosius[3]) zu Zeugen auf, eifrig bemüht, die, wie er meint, unberechtigte Interpretation des Paschasius, Radbertus und Lanfranc zu widerlegen, das ächte Verständniß der so arg Gemißhandelten wiederherzustellen[4]). Zu dem Ende

mußten die das Dogma betreffenden Stellen untersucht werden. Und wer mag läugnen, daß Berengar hier eine Akribie zeigte, welche den in der Detail-Forschung[5]) geschulten Techniker offenbart? — Nichtsdestoweniger verliert er sich niemals in Einzelheiten. Vielmehr unter Protest gegen jede atomistische Interpretations-Methode geht die seinige darauf aus, das Specielle aus dem Zusammenhange[6]) des Ganzen, das Dunkele aus dem Deutlicheren[7]) zu erläutern. Wird dieser Grundsatz der maßgebende, dann wird man auch nicht über Widersprüche bei dem nämlichen Autor klagen. Nicht nur Augustin stimmt mit sich selbst zusammen; auch Ambrosius, Hilarius, Hieronymus zeigen keine Differenz mit jenem[8]). Sie alle sammt dem richtig verstandenen Meßcanon[9]) legen ein einhelliges Zeugniß dafür ab, daß die Kirche grade in ihrer classischen Zeit von dem Dogma der neumodischen Kirchenmänner nichts wußte. — Gleicherweise hat er das Ansehen der Bibel, das Recht des Schriftbeweises anerkannt. Mehr als einmal wird in seinem Munde die Erklärung laut, die Gegner wären befugt denselben zu fordern; er sei verpflichtet auch in dieser Hinsicht Genüge zu leisten[10]). Die Beschuldigung, daß er es grade darin an sich habe fehlen lassen[11]), reizt ihn zum Widerspruch[12]) und er bricht um so heftiger hervor, je mehr er sich getroffen fühlen mochte. Das böse Gewissen verräth sich selbst, wenn die Apologie, statt den in der ersten Schrift mangelhaften[13]) Schriftbeweis zu ergänzen, dreist erklärt, derselbe sei in der zweiten genügend geführt, und sofort die Kläger in polterndem Tone angreift. Das sind jene Eiferer, welche stets die heilige Schrift im Munde führen, aber das Wort des Herrn: „Forschet in der Schrift" ebensowenig verstehen wie die Juden, zu denen es ursprünglich gesprochen ist[14]). Statt zu forschen, fesseln sie vielmehr alle freie Forschung[15]), legen die Bibel nicht aus, sondern ihre beschränkten Vorurtheile in dieselbe hinein. Was kann man von dem großen Haufen der Theologen erwarten, welche troß der Warnung des Apostels sich doch stets an den Buch-

staben klammern, der da tödtet, und den Geist nicht haben[16]), welcher lebendig macht? — Diese rohen Dilettanten, denen jede Vorstellung von einer wissenschaftlichen[17]) Auslegungsmethode fremd ist, begreifen nicht, daß die speciellen Stellen in den Verband des Ganzen einzureihen, die Aussprüche Christi und der Apostel zu unterscheiden seien; noch viel weniger, daß die, welchen die Bibel ein Buch des Lebens zum Leben werden solle, die Glaubens-Analogie[18]) hinzuzubringen haben als ein Selbstständiges neben ihr. Ob Schrift? ob Geist? Diese Frage[19]) sehen wir täglich beantwortet durch Illustrationen in Thatsachen. Was aus der Schrift wird ohne den Geist? — Ein Fabelbuch[20]), welches der Mündige schamerfüllt aus der Hand legen wird. Schlägt man das erste Buch Mosis auf und liest: „Und Gott sprach: Es werde Licht!", so muß man nach dem Grundsatze der Buchstäbler an ein Sprechen mit der Zunge, mit den Lippen denken, d. h. durch einen so arg entstellten Gottesbegriff abgestoßen, an der göttlichen Offenbarung selbst irre werden[21]). Wählt man zur Lectüre die Mosai'schen Gesetze, prüft jene kleinlichen, die speciellsten Verhältnisse, selbst die Kleidung regelnden Gebote Jahves und bleibt dabei in der Vorstellung befangen, die positive Aeußerlichkeit derselben decke sich mit der spiritualen Wahrheit, auch nach göttlicher Absicht hätten dieselben so verstanden werden sollen, wie sie von dem sinnlichen Volke verstanden worden sind: dann muß man einräumen, die natürlichen Gesetze der Spartaner, Athener und Römer seien vernünftiger und herrlicher, als diese übernatürlich[22]) geoffenbarten. Ebenso in Bezug auf das Neue Testament. Auch hier findet man hunderterlei Ungereimtheiten und Unmöglichkeiten, wenn man an der literalen Hülle haften bleibt. „Wer kein Schwert hat, verkaufe sein Gewand und kaufe ein Schwert" heißt es Luc. XXII, 36. Und das soll also befolgt werden, wie es lautet? — Ja, wenn die Stelle der Buchstabe werden soll, der da tödtet[23]). Matth. XVI 19 lesen wir: „Alles, was Du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel

gebunden sein, und Alles, was Du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein," können aber nicht umhin, die gemeinte, aber nicht ausgesprochene Beschränkung zu ergänzen. Wäre hier dem Apostel eine Machtvollkommenheit übertragen, welche durchaus willkürlich zu verwenden wäre, so hieße das nichts Anderes als zur Sünde, zum Frevel gradezu verführen[24]). Alle diese Irrungen können nur vermieden werden, wenn die Glaubens-Analogie der Führer wird und bleibt. Der Geist muß auslegen, wenn die Autorität der Bibel erhalten werden soll. Aber als die höchste? —

X.

Wenigstens scheint dieselbe höher gewerthet zu werden als die Tradition, selbst als die ächte. Denn überhaupt gar nicht in Betracht kommt jene unächte, auf welche sich Lanfranc und die Gleichgestimmten berufen. Diesen war dieselbe die längst bekannte unveränderliche Größe[1]), sinnlich wahrnehmbar und handgreiflich wie die Kirche selbst[2]). Die Beschlüsse der Concile, die Decrete der Päpste, die Sentenzen der Väter[3]), sofern sie von den letzteren genehmigt worden[4]), sind die augenfälligen Gefäße, in welchen sie dargeboten wird, aber nicht, um sich darin zu erschöpfen. Alles, was thatsächlich gilt[5]) in der Kirche — und das ist freilich das Nämliche, was stets gegolten hat —, ist das Traditionelle, dieses die letzte Instanz für jeden Katholiken. Unserm Autor dagegen hatten die historischen Studien ein anderes Verständniß eröffnet. Allerdings wir haben ihn das Eine oder Andere, was man gemeiniglich zur Tradition rechnete, zum Zweck der Vertheidigung verwenden sehen. Ja, die „katholische Wahrheit[6])" ist es, welche er ausgesprochenermaßen ebenso bekennen will wie seine Gegner. Aber wo ist die Kirche, welcher dieselbe als katholische angehört? — Sein kritischer Verstand hatte, je länger desto klarer den vorgeblich unwandelbaren Kirchenglauben

als einen wandelbaren[7]) entdeckt; die Kirche selbst stellte sich seinem durch die tiefsinnigen Ideen Augustin's[8]) erleuchteten Geistes-Auge als eine erheblich andere dar als den Traditions-Männern seiner Zeit. Ihm war es gewiß geworden, daß das Katholische nicht ausgeprägt sei in dem vorgeblich von Christo gegründeten Bau der hierarchischen Ordnungen, dem Organismus sinnlicher Anstalten, den synodalen Instituten. Dasselbe haftet nicht an dem Amte unabhängig von der persönlichen Beschaffenheit des Trägers, fällt nicht zusammen mit dem, was man den Gemeinglauben nennt, ist nicht da, wo unter diesem Namen der große Haufe[9]) der Beamteten ohne Urtheil und Ueberlegung seinen Aberglauben ausprägt, nicht erkennbar in dem, was die zufällige aus Idioten bestehende Mehrheit einer Versammlung proclamirt, welche den Titel „Synode" führt[10]). Die kritisch betrachtete Geschichte zeigt, daß die Mehrheit und die Wahrheit einander fliehen, die Mehrheit und der Irrthum sich zusammengesellen[11]). Einst hatten die meisten Bischöfe in Nordafrica[12]), welche in Carthago zusammengetreten waren, sich gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe entschieden; dennoch hat die sich widersetzende Minorität definitiv gesiegt; die katholische Wahrheit, von ihr, nicht von jenen vertreten, ist demnächst anerkannt. Und wie verhielten sich zur Zeit des Liberius[13]) jene beiden Begriffe zu einander, welche man meist als Correlata verwendet? — Dieselben waren zu contradictorischen geworden. Die in der That antikatholische Mehrheit verurtheilte eine die katholische Wahrheit verkündigende Minderheit als häretische. Und doch konnte grade diese sich rühmen, die Siebentausend zu sein, welche ihre Kniee nicht gebeugt hatten vor dem Baal[14]). Die in damaliger Zeit herrschende Orthodoxie war Ketzerei, die vorgebliche Ketzerei die ächte Orthodoxie. — Und nach solchen Erfahrungen sollte man ungeprüft anerkennen, was das „ehrwürdige" Concil zu Vercelli eines guten Tages zu bestimmen für gut befunden hat, auch wenn es im Widerspruche mit dem alten Glauben, der katholischen Wahrheit steht! — Wer

dürfte in Hinblick auf das, was im Jahre 1050 in jener Stadt[15]), was im Jahre 1059 in Rom[16]) geschehen ist, diese zusammengelaufenen Heerden von Unvernünftigen und Unsinnigen für inspirirte heilige[17]) Synoden halten! — Nein, nicht nach den Beschlüssen der Macht ist die Wahrheit abzuschätzen, sondern an der Wahrheit die Geltung irgend welcher Beschlüsse. Denn auch die wirklichen[18]) Synoden sind im besten Falle nur die jene suchenden[19]). — Urtheilte man dagegen, daß Alles, was eine jeweilige Versammlung dieser Art genehmigt habe, für katholische Wahrheit zu erachten sei: so würde in Betracht der augenfälligen Widersprüche der genehmigten Decrete unter einander jene selbst ein sich Widersprechendes, also ein sich selbst Aufhebendes sein. Oder aber sollte, was früher als katholisch gegolten hat, durch eine jüngere Synodal-Sentenz geändert werden können, so würde man auf den unvollziehbaren Gedanken einer wechselnden Wahrheit kommen. Also könnte es dem frommen Lanfranc noch einmal begegnen, daß er als Häretiker verdammt würde, oder aber seine Transsubstantiationslehre abschwören müßte, — er, der Katholik um jeden Preis, welcher, wie er selber sagt, lieber ohne Gründe, ohne Autorität mit „dem Volke" ein gemeiner Katholik sein will, als mit dem Gründe und Autoritäten beibringenden Berengar Häretiker[20]). Das heißt ja wohl, bemerkt der ironische Polemiker, das Volk und Lanfranc sind untrennbare Repräsentanten der Katholicität; Lanfranc ist nicht katholisch ohne das Volk, aber auch das Volk nicht katholisch ohne Lanfranc[21]). Aber ist denn das Volk die große Menge der Unwissenden? Der katholische Glaube gleich dem des gemeinen Pöbels[22])? — Sind nicht Pöbelkirche und katholische Kirche zu unterscheiden? — Ist nicht „die katholische Wahrheit"[23]) das Richtmaß für Alles, was katholisch zu sein beansprucht? — Gewiß. Aber wo ist denn dieselbe zu finden? —

Berengar hat das Concil als das Organ bezeichnet, durch welches sie möglicher Weise offenbar werden könnte, als eine

Instanz, aber nicht als eine zur infallibelen Erklärung ermächtigte; als eine Behörde, vor welcher ein Angeklagter unter Umständen sich zu stellen veranlaßt sehen dürfte, welche aber ihrerseits denselben in Geduld und Sanftmuth zu hören[24]), die Gründe durch Gegengründe zu widerlegen die Verpflichtung habe. Das Gewicht jener oder dieser würde also die Entscheidung geben und eben sie die Definition der katholischen Wahrheit sein. Aber wenn nun jede der streitenden Parteien dieselbe für sich in Anspruch nimmt? — Es ist, wie man leicht bemerkt, diesem Schriftsteller die Ueberzeugung eine unerschütterliche, daß, wo die Wahrheit, da auch die Uebermacht sei. Aber darum grade ist er nicht gewillt, den Satz umzukehren, die in der Autorität wurzelnde Uebermacht zum Kriterium der Erkennbarkeit der Wahrheit zu machen. Also bleibt der Frager ohne Antwort, um desto peinlicher in Zweideutigkeiten und Widersprüche verstrickt zu werden. Die Synoden sind wohl Autoritäten, aber nur uneigentliche, die citirten Kirchenväter wohl Gewährsmänner, aber doch nur als Zeugen für das, was an und für sich feststeht auch ohne ihr Zeugniß. Dieses ist immer in der „Kirche" gewesen, aber was diese sei, wird nirgends klar gesagt, um so klarer aber ihr Bestand an das Bestehen der „Wahrheit" geknüpft. Jene gilt für katholisch, sofern sie diese hat, die ächte katholische Wahrheit wird der vorgeblichen, ja aller Tradition an einigen Stellen entgegengesetzt[25]); ebendaselbst die heilige Schrift genannt, — etwa im Sinne des evangelischen Schriftprincips? — Es ist wahr, Berengar hält mehrfach das Kirchliche und Biblische auseinander, er nennt einmal das Schriftargument das „unbesiegbare"[26]), betont dasselbe schärfer als das aus der Tradition entnommene; ja er nennt Christum, den in der heiligen Schrift sich verkündenden, die Autorität und die untrügliche Wahrheit[27]), die Wahrheit selbst[28]), wiederholt die Wahrheit[29]), was Alles um so stärkeren Eindruck machen kann, als andererseits nirgends die specifische Dignität desselben angetastet, vielmehr durchweg von ihm in jenen Lehr-

formeln geredet wird, welche folgerecht nur unter Voraussetzung eines supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs gebraucht werden können. Allein eben so sicher ist das Andere, daß in den bei Weitem meisten Fällen Tradition und Schrift unter die gemeinsame Rubrik der Autorität[30]) gebracht werden, und weiter daß einzelne Thatsachen (deren Erklärung wir uns noch vorbehalten) das Urtheil über seine principale Stellung nicht bedingen dürfen. Ueberall da, wo diese in voller Klarheit erkennbar wird, erscheinen Autorität und Wahrheit als unversöhnliche Gegensätze[31]). Die eine kann nicht gewährleistet werden durch die andere; die Autorität ist zu stürzen durch „die Wahrheit". — Aber durch welche?

XI.

Man findet das Wort in den meisten Stellen allein[1]), an anderen mit dem Zusatz die „deutliche", die „sonnenklare", die „klar erkannte", daneben die Formel „die Evidenz der Wahrheit"[2]). Wahrheit und Erkenntniß fallen also zusammen in der Gewißheit. Wahrheit ist nichts Anderes als Wahrheitserkenntniß[3]), und zwar nach der Mehrzahl der Stellen eine schon fertige. Wie oft beruft sich unser Autor nicht auf dieselbe, indem er gewisse Erkenntnißsätze als schlechthin bewiesene oder vielmehr sich selbst beweisende voraussetzt! — Es sind Axiome, welche unmittelbar einleuchten, ebenso sicher wie das Einmaleins[4]), sie dringen sich auf in völliger Unbedingtheit, als ein Unwiderstehliches, Handgreifliches. — Aber daneben stoßt man auf die ganz andere Lehre, daß Wahrheit und Erkenntniß außer einander sein können. Jene ist das Ziel, diese der Weg[5]); die erstere erst zu erringen. Und dazu gehört Mühe und Arbeit, Anstrengung und Schweiß, Methode und Studium[6]): was Alles nicht Jedermanns Ding ist, vielmehr der großen trägen[7]) Masse der Menschen überschwänglich dünkt. Was allen eigen sein sollte, scheint somit nur den der Wissenschaft Kundigen eigen zu werden, die dialektische Bildung als

Gradmesser der Vernünftigkeit [8]) zu gelten. — Mag dieser Widerspruch gelöst werden oder nicht, so bleibt davon unberührt der Satz: „die Wahrheit" ist nicht ein Transcendentes, Uebernatürliches, durch göttliche Offenbarung zu Enthüllendes. Dieselbe wurzelt freilich in Gott [9]), ist aber ebenso nothwendig wie Er; ihre Göttlichkeit nichts Anderes als ihre Nothwendigkeit, diese untrennbar von der Allgemeinheit. Darum muß in jedem Falle die Menschennatur durch ihre natürliche Organisation befähigt sein sich ihrer zu bemächtigen; die Wahrheit die unveräußerliche Mitgift dieser selbst sein und bleiben. Und da die Vernunft eben das ausmacht, was die Gottebenbildlichkeit bedingt [10]), diese als das Höchste der persönlichen Creatur zu schätzen ist, so kann jene nirgends anderswo ihre Stätte haben als in ihr. Die Vernunft muß sei es eins *sein*, sei es eins *werden* mit der Wahrheit; die eine der anderen so immanent [11]) sein, daß beide wenigstens sich decken *können*. Nicht eine göttliche und eine menschliche, sondern jene einige Wahrheit giebt es, welche sich ausprägt in der Vernunfterkenntniß und in dem Gewissen. Nur so erklärt es sich, daß die Redeweise „gegen die Wahrheit" mit den andern „gegen die Vernunft", „gegen vernünftige Gründe", „gegen das Gewissen" wechselt; das Eine ebenso scharf betont wird als das Andere [12]). Um so auffälliger erscheint es, daß der nämliche Lehrer, welcher somit die allgemeine Herrschaft der Vernünftigkeit scheint anerkennen zu müssen, daneben über die Unvernunft der Mehrzahl seiner Zeitgenossen, die Blindheit des großen Haufens so bitter klagt; das eine Mal jene als ein Gemeingut der Menschennatur, das andere Mal als den besonderen Besitz nur der Gebildeten, bald als ein Offenbares, bald als ein Geheimes betrachtet.

Die Richtigkeit des Einspruchs gegen die Transsubstantiationslehre soll Jedem mit derselben Evidenz einleuchten wie den Kindern die ersten Elemente des Rechnens, und doch ist der ganze theoretische und practische Abendmahlsstreit ein Zeugniß dawider.

Der Mensch ist rational, gar viele dem Berengar gleichzeitige Menschen sind irrational. Die rationale Erkenntniß drängt sich mit Nothwendigkeit auf, und doch zeigen Tausende, daß sie davon keine Erfahrung haben. Diese werden in den Augenblicken, wo der Beweis geführt wird, als wenigstens des vernünftigen Denkens Fähige vorausgesetzt; gleichwohl sind ausgesprochenermaßen in dieser Fehde „Licht und Finsterniß" im Streite mit einander[13]).

Man könnte versuchen, eine Ausgleichung so verschieden lautender Thesen anzubahnen. Scheint nicht die Annahme eine berechtigte zu sein, der Verfasser habe sich in der Hitze des Streits in extreme Urtheile verirrt; Uebertreibungen des Ausdrucks seien, wie billig, auf das rechte Maß des Gedankens zurückzuführen? — Was er Schlimmes über die Zustände seiner Zeit schriftlich ausgesagt hat, ist vielleicht in ruhigeren Stunden mündlich milder von ihm beurtheilt worden. Die Rede von der bleibenden Unvernunft darf man als eine sprachliche Hyperbel betrachten, welche nichts Anderes als das unerträglich langsame Fortschreiten auf dem Wege der Vernünftigkeit bedeutet. — Allein eine Apologie dieser Art, welche dem Manne von Tours Gedanken zuschreibt, welche nicht einmal angedeutet sind, ist weit entfernt zu rechter Würdigung anzuleiten. Man hat die Widersprüche vielmehr stehen zu lassen, um grade in denselben diesen Aufklärer zu begreifen.

XII.

Ihn nöthigte die Gewißheit von dem unbedingten Werthe der vernünftigen Wahrheit dazu, auch die unbedingte Geltung derselben in dieser Welt vorauszusetzen. Alle Menschen müssen sie erkennen und anerkennen, die ächte Menschheit ist die vernünftige. Jeder daher, welcher dieser angehört, muß der Widerlegung der Wandelungslehre beipflichten. — Allein diese Sätze bewährten sich praktisch keineswegs; nicht die Zeitgenossen ohne Ausnahme gaben „der Wahrheit" die Ehre, sondern nur eine Partei. Eine

Thatsache der Erfahrung, welche nach Berengar's rationalem Denken eine irrationale, also unmögliche war. Einen Widerspruch aber zwischen Idee und Empirie zuzugestehen, war durch diesen Idealismus verboten. Also blieb nur übrig, den Begriff des Menschen auf die thatsächlich Vernünftigen einzuschränken; alle nicht Vernünftigen wurden aus dem Bereiche auch der Menschheit ausgeschlossen[1]). — Indessen dabei war doch nicht zu verharren. Was half es die Zustände dieser Welt sich anders vorzustellen als sie waren? als isolirter Quietist einem grämlich stimmenden Pessimismus sich hinzugeben? — Jene durch Berengar's wissenschaftliches Urtheil aus der Gesellschaft Ausgestoßenen galten doch als Mitglieder derselben, galten als Menschen in der gemeinen Vorstellung, und diese wirkte auch auf ihn wie eine unheimliche Gewalt. Mochte er als Idealist noch so sehr geneigt sein, dieselbe zu verachten; als Mann, welchem es Bedürfniß war, die Herrschaft der Vernunft als eine in der That allgemeine nachzuweisen, mußte er sich bemühen, dieselbe auszubreiten auch über die Grenzen der schon vernünftig seienden Menschheit. Das heißt, die empirische Welt war um jeden Preis in eine vernünftige zu verwandeln. Ein Unternehmen, welches allerdings nur motivirt werden konnte durch die Zuversicht, daß der schroffe Gegensatz in der nach gewöhnlichem Sprachgebrauche wirklichen Welt, welchen er als Pessimist als einen unüberwindlichen angenommen hatte, schließlich doch überwunden werden könne. Statt „die Unvernünftigen" als Unheilbare zu betrachten, mußten sie vielmehr als bedingt Vernünftige, zur Vernünftigkeit Ueberzuleitende vorausgesetzt werden. So erklärt es sich, daß Berengar zum Sturze der „Unvernunft" nicht aufhört das Mittel der Argumentation zu verwenden. Er schwingt das Schwert der Dialektik, um zu verwunden, aber zugleich um heilen zu können: die „Unvernünftigen" sollen überführt, also ihre schlummernde Vernünftigkeit geweckt werden. Je mehr aber unser Polemiker diesem Gedanken nachgab, um so rascher schien sich die ganze Weltbetrachtung ändern

zu müssen. An Stelle der Menschheit, wie sie seiner abstracten Doctrin gemäß sein sollte, trat die der gemeinen Vorstellung; an die der ideellen Allgemeinheit die empirische Allheit. „Alle“ sollen und werden der Einen Wahrheit huldigen. Also der wirkliche Sieg derselben in dieser wirklichen Welt gilt als Gewähr des unbedingten Werthes.

Allein ist denn das nicht die augenscheinliche Verneinung der eigenen, oben erwähnten einseitigen Lehre? — Allerdings; gleichwohl ist dieselbe nicht von ihm selbst in dem Grade als Irrthum erkannt, daß sie definitiv aufgegeben wäre. Die eine Betrachtungsweise blieb neben der anderen stehen: die eine erschien, die andere verschwand, jenachdem die Stimmung wechselte. —

Dagegen die Ueberzeugung von der Richtigkeit seines Princips ist immer die gleich unerschütterliche geblieben.

„Gegen die Wahrheit[2]), gegen die Vernunft[3]), gegen das Gewissen[4]) kann Niemand“, das war die lauterste Formel seines Bekennens, die einzig ganz wahre unter den vielen halbwahren und unwahren, welche er mit dem Munde sprach, — die Appellation an seine in der That allerhöchste Instanz, welcher alle andern weichen mußten. Die katholische, evangelische, apostolische Wahrheit, die Wahrheit selbst, welche Christus ist, sind nicht etwa verschiedene Namen für die Wahrheit, sondern die Wahrheit ist lediglich die vernünftige, diese die Richterin jener aller, welche, wie wir erinnern[5]), des Gleichklangs ungeachtet in der That einem ganz anderen Principe, dem der Autorität, angehören. Nichtsdestoweniger nimmt diese doch auch irgendwie an der Wahrheit Theil[6]). Ja die eine oder andere dieser „Autoritäten“ kann für den auf dem Standpunkt verhältnißmäßiger Unmündigkeit Verharrenden oder auf denselben Zurücksinkenden die Bedeutung der Wahrheit haben. Also preisen Tausende und Abertausende Jesum Christum, während er ihnen doch in erster Linie Autorität ist. Aber auch der Aufgeklärteste kann das dulden; ja unter Umständen ebenso sprechen, weil er die an und für sich seiende

Wahrheit, welche er ohne Jesum erkannt hat, in ihm wieder erkannte. Frei von der Beugung unter die Autorität stimmt er doch mit dem Gehalte des Autorisirten. — Dagegen das lediglich Autoritative ist das schlechthin Unwahre, weil nur Anerkannte; das Wahre an der Autorität ist das nicht Autoritative, d. i. das wenigstens partiell oder annähernd als Wahrheit Erkannte. — Daran darf der Umstand nicht irre machen, daß dieser Autor an vielen Stellen nur jene anderweiten Instanzen genannt hat. Das ist allerdings mehrfach in bewußter Accommodation an die vulgäre Weltansicht geschehen, aber doch nicht überall. Vielmehr ist zu urtheilen: er selbst hat sich nicht immer auf der Höhe der abstracten Vernünftigkeit halten können, auch er redete mitunter als ein Kind seiner Zeit. — Und doch war er ein entartetes. Er hat dem Gegner einmal zugegeben, für den Fall, daß der Beweis geführt werde, die heilige Schrift lehre in der That die Transsubstantation, müsse anerkannt und genehmigt werden, was jener „gegen die Wahrheit" vorgebracht habe [7]); aber in der unerschütterlichen Gewißheit, daß derselbe niemals geführt werden könne. Es ist ihm wohl ein verhältnißmäßiges Bedürfniß, die alten Gewährsmänner als Zeugen für sein Recht aufzurufen; aber indem er dieses zu stillen scheint, stillt er in der That das ganz andere, die durch sich selbst gültigen Wahrheitssätze als schon ehedem erkannte und anerkannte aufzuzeigen. Grade darum, weil sie das sind, muß auch die heilige Schrift damit stimmen, nach Maßgabe derselben also ausgelegt werden, daß sie sich daran bewahrheitet. Was in Berengar's Sinne von uns früher Glaubens-Analogie genannt ward [8]), enthüllt sich vielmehr letzlich als Vernunft-Analogie [9]). Unvernünftig, ungereimt, lächerlich [10]), das sind die Kategorien, welche die Unhaltbarkeit einer Interpretation entscheiden. Und wenn uns früher versichert ward, daß Geist und Schrift zusammengehören, so wissen wir jetzt, wo der Geist zu finden ist, welcher aller ächten Auslegungsmethode unentbehrlich ist.

Was undenkbar ist, ist unmöglich; was nicht als Wahrheit gewußt wird, kann durch keinerlei Berufung auf Offenbarung dafür erklärt werden; kein Wunder vermag das zur Wahrheit zu machen, was nicht Wahrheit ist[11]).

Das ist die principale Antithese Berengar's gegenüber den Thesen der Gegner, man kann vielleicht sagen das abstracte Thema des ganzen Streites. Nicht als ob darin die Controverse über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Wunders verdeckt wäre. In seinen Schriften findet sich keine einzige Stelle, welche dasselbe in Frage stellte. Alle berührten hierher gehörigen biblischen Erzählungen werden von ihm mit derselben Sicherheit als historisch vorausgesetzt[12]) wie von den Antiberengarianern. Dennoch ist grade an diesem Punkte der Gegensatz auf das Höchste gespannt: zwei verschiedene Gottesbegriffe liegen mit einander in Streit[13]). In dem einen ist die in sich nothwendige Wahrheit, in dem andern die absolute Macht[14]) das Primäre. Dem Lehrer in Tours schwebt das Schema einer gesetzmäßigen Naturordnung[15]) vor; die Anschauung von der relativen Selbständigkeit der Welt ist die seinige. Den Feinden gilt die Vorstellung, daß die letztere in ihrer jeweiligen Beschaffenheit die Setzung des souveränen göttlichen Willens sei, für ebenso selbstverständlich, wie einst dem Paschasius Radbertus[16]). An Stelle der Naturgesetze waltet die Willkür des Unbedingten[17]). Für Berengar ist das an und für sich Wahre das Göttliche; den Antiberengarianern ist das Göttliche das Wahre: was Gott als Wahrheit zu offenbaren beliebt, ist Wahrheit, darum weil es ihm beliebt; folgerecht diese ebenso wandelbar wie der absolute gegen allen Inhalt gleichgültige Wille. Sie fällt zusammen mit der Autorität[18]). Schrift-[19]) und Kirchenlehre[20]) verkündigt, das Wunder besiegelt dieselbe. Das Organ zu deren Erfassung ist andachtsvolle Verehrung, Anerkennung, Unterwerfung[21]); alles Dogma ist transcendentes Mysterium[22]), das Licht in der Finsterniß der Vernunft der supranaturale Glaube[23]). — Die Berengarianische Theo-

logie hat in jenen Sätzen, welche wir soeben nachwiesen, alles Das verneint. Sie weiß sicher, daß die Allmacht nicht gleicht der Macht Alles zu thun, überhaupt nicht als das zuhöchst Charakteristische in dem Gottesbegriffe, sondern nur in Harmonie mit den übrigen Eigenschaften gedacht werden kann. Grade die Allmacht hat der Welt einen Causalzusammenhang als einen bleibenden eingesenkt, hat bestimmt, daß gewisse Weltdinge gewisse unveränderliche Qualitäten behalten sollen[24]). Sie schließt alle vernunftwidrigen Möglichkeiten als Unmöglichkeiten aus. Ein Mirakel, wie es die Wandelungslehre annimmt, ist selbst ihr unvollziehbar[25]). — Dieselbe kann die Wahrheit nicht nach Belieben decretiren, sondern nur die an sich seiende, der Vernunft immanente und ihr erkennbare (Wahrheit) offenbaren. Keine Macht des Himmels und der Erde kann diese erschüttern, lehrt derselbe Aufklärer, welcher in einer schwächeren Stunde in der Sprache „der Gläubigen" redend dies allein „der Hand des Allmächtigen" vorbehielt[26]). — Die Gegner haben dergleichen Inconsequenzen häufig übersehen, aber um so richtiger das Rationalistische seines Princips erkannt. Man kann die Klage erheben, daß hier und da ihre Folgerungen vielmehr widrig verdächtigende Uebertreibungen geworden seien. Trotzdem ist ihr Urtheil über die Prämissen seiner Abendmahlslehre, über die principale Tendenz mit Nichten in die Irre gegangen. —

XIII.

Man würdigt Berengar gewöhnlich nur als Mann der Wissenschaft. Er ist das in der That gewesen; aber daneben auch ein nicht ungeschickter praktischer Politiker. Er hat es nur zu gut gewußt, daß es sich in diesem Streite nicht lediglich um das Recht handele, zu „der alten" Abendmahlslehre sich bekennen zu dürfen, ohne der Häresie beschuldigt zu werden. Dieselbe war ihm zuhöchst die **neue** Lichtperle der Erkenntniß[1]), welche die Vernunft

des elften Jahrhunderts gefunden, in welcher dieselbe sich selber wiedergefunden hat, — eine ursprüngliche Offenbarung und ein Geheimniß zugleich, ein Geheimniß, welches verrathen, eine Offenbarung, welche verheimlicht werden sollte je nach den Umständen.

Nichts ist verborgen, was nicht offenbar werden wird. Darum galt es auf der einen Seite, das Evangelium der Aufklärung auszubreiten, das Arcanum zum populären Gemeingute zu machen. Und das schien durch die Gunst der Umstände erleichtert zu werden. Wenigstens über Theilnahmlosigkeit des Publikums konnte man nicht klagen. Das Geräusch des Kampfes hatte je länger desto mehr Schläfer erweckt: von Freund und Feind wird des Aufsehens gedacht[2]), welches dieser Handel erregte; nahezu in allen Ländern der katholischen Christenheit war derselbe Gegenstand des Tagesgesprächs geworden. Man hatte Partei[3]) genommen für und wider Berengar nicht blos in Frankreich[4]) und in der Normandie[5]), auch in Deutschland[6]), in Italien, an der römischen Curie[7]) selbst, mündlich und schriftlich. Eine umfassende Streitliteratur spiegelte den Zwiespalt der Autoren wieder. Also war die Durchführung der Aufgabe doch auch erschwert, da sie nicht Bildung einer Faction, sondern zuhöchst die Aufklärung der ganzen Christenheit forderte. Nichtsdestoweniger ging Berengar darauf aus, das Eine als Mittel zum Zwecke des Anderen zu verwenden. Die Feinde haben ihm nachgesagt[8]), er habe die Bestechung nicht gescheuet, um seinen Anhang zu verstärken. Das mag eine arge Verläumdung sein; gewiß ist, daß er eine lebhafte Agitation mit Geschick geleitet hat. Missionsreisen wurden unternommen bald von ihm selbst[9]), bald von seinen Agenten[10]). Man forderte zur Disputation[11]) auf; diese sei Gewissenspflicht. Heftige Angriffe auf den Glauben der Pöbelkirche[12]), auf das Dogma der Unvernunft, Berufungen auf die Evidenz der wahren Lehre sollten zum Widerspruche reizen, um denselben zu überwinden. — Verweilte er daheim, so war dafür gesorgt, daß er gleichwohl der Gesuchte blieb: bald von hier, bald von dort kam

ein Fragender in Person zu dem neuen Orakel der Aufklärung, eine schriftliche Anfrage[13]) in dessen Hand. Aber auch ungefragt gab es Antworten: geheime Boten[14]) gingen hin und her, Correspondenzen einzuleiten, zu erleichtern. Die wenigen Briefe, welche aus denselben übrig sind, scheinen nichtsdestoweniger zum Rückschluß auf die verlorenen zu berechtigen: aufdringlich und schmeichlerisch[15]), einschüchternd und maßlos preisend versuchen sie zu überrumpeln. Der eine Adressat wird als Lichtfreund gerühmt; aber um so dreister das Befremden darüber ausgesprochen, daß er durch seine Zurückhaltung der Gefahr sich aussetze, für einen Finsterling gehalten zu werden[16]). Anderen wird ins Gesicht gesagt, nur die Feigheit hindere sie, die in dem Herzen erkannte Wahrheit auch mit dem Munde zu bekennen[17]), — bei Tage zu dem Herrn Jesu zu kommen ohne „Furcht vor den Juden"[18]). Und doch möge man wohl bedenken[19]), was Luc. XI. 52 geschrieben steht! — Ein Dritter, welcher erst noch überlegen will, muß die Frage hören, ob denn vielleicht auch er noch in dem Dunkel der Unvernunft[20]) befangen sei. — Wer die Augen nicht eines Rindes, sondern eines Menschen[21]) habe, brauche diese doch nur aufzuschlagen, um zu sehen. Die Sache sei ja evident; nur das Eine unbegreiflich, wie so lange habe unklar bleiben können, was so klar sei wie das Tageslicht[22]). Jedermann, welcher das Herz auf dem rechten Flecke habe[23]), müsse dermalen der Wahrheit die Ehre geben. Alle unwürdige Menschengefälligkeit soll dem Drange der Ueberzeugung weichen; jeder Vernünftige als Lichtträger vor der Welt auftreten, um das finstere Gewölk der Wahnlehre zu zerstreuen[24]). Daneben fehlt es nicht an allerlei Artigkeiten. Der Verfasser des Briefs ist, wie er sagt, sich nur allzu sehr der eigenen Unbedeutendheit bewußt; wenn aber ein Mann wie der Empfänger ihm ausdrücklich zustimme[25]), werde das einen ganz andern Eindruck machen. — Sonst aber führte in diesen Schriftstücken meist eine hochmüthige Intoleranz, die Ungeduld eines propagandistischen Eifers die Feder. Man merkt es

deutlich, der Briefsteller kann kaum die Zeit erwarten, wo wenn nicht die ganze Kirche, so doch wenigstens die vaterländische den Fortschritt, welchen die Aufklärung verlangt, auch wirklich gemacht haben werde.

Ob das eine idealistische Selbsttäuschung gewesen ist? Oder aber ein ernstlich verfolgter, durch die politischen Conjuncturen in Frankreich erleichterter Plan? — Man hat gemeint: vielmehr das Letztere. Und nicht blos Berengar habe denselben gefaßt, auch Heinrich I. sei darin eingeweiht gewesen. Auf nichts Geringeres als auf Wiederherstellung einer Gallicanischen, Romfreien Kirche (wie sie zeitweilig in bedingter Weise gegen Ende des 10. Jahrhunderts bestanden hatte) mit eigenthümlichem Dogma wären die Gedanken des Königs und Berengars hinausgegangen[26]). Es ist wahr, der eine oder andere der Gegner will wissen, daß diese Nachtmahls-Stürmer auch noch andere Lehren angegriffen, die Kindertaufe bekämpft[27]), die gesetzmäßigen Ehen aufgelöst hätten. Ja, Dinge, welche man nicht einmal zu denken wagen dürfe, wolle man sich nicht der ärgsten Blasphemie schuldig machen, habe der Eine dem Andern ins Ohr gesagt[28]). — Eine Nachricht, welche, so wie sie lautet, kein prüfender Historiker für glaubwürdig erachten wird; die Farbe des Ketzerrichterlichen haftet zu deutlich daran. Allein diese Inquisitoren haben vielleicht ein Halbrichtiges gewittert; was vorübergehende zweifelnde Gedanken gewesen sein mögen, wurde in Uebertreibungen als festes, geheimes Bekenntniß des Unglaubens gedeutet. Aber grade wenn das letztere eine Thatsache wäre, dann sicher die Nichtbetheiligung des Königs eine zweite. Die Gründung einer lediglich neologischen Kirche konnten nur unpraktische Leute planen, nicht er. Die Stellung desselben überhaupt in diesem Streite ist durch die fragmentarische Ueberlieferung nicht aufzuhellen[29]). Also bleibt nur übrig, dem Berengar allein jene die Aufklärung in ganz Frankreich erzielenden Gedanken zuzuschreiben. — Aber diese kreuzen sich eben mit ganz andern.

Wie könnte die Vernunft anders leuchten als in der Finsterniß? wie die Aufklärung erglänzen, wäre nicht die Nacht der Unwissenheit da? — Dazu kam, daß dieser Aristokrat des Talents eine unüberwindliche Abneigung gegen alles Plebejische hatte. Grade in der Reibung beider Elemente wirkte derjenige Reiz, welchen für Naturen dieser Art alles Esoterische hat. Also erklärt sich die jener weitesten Ausdehnung widersprechende Beschränkung seines ganzen Unternehmens auf einen auserwählten Kreis von Geweihten. Die reine Wahrheit ist niemals für Alle; sie kann nur als Geheimlehre tradirt werden. Soll man doch die Perlen nicht vor die Säue[30]) werfen; die starken Speisen nicht Jedermann reichen[31]). Also gilt der Wahlspruch der Accomodation: der stumpfsinnigen Menge muß man die Klarheit der ächten Vernunfterkenntniß verbergen, damit sie nicht geblendet werde; um Anstoß zu vermeiden, hat man zu verheimlichen, was man weiß; schweigen ist besser als reden. Man darf sich gegen die Unvernunft, welche die Gewalt in Händen hat, schützen, indem man ein Anderes mit dem Herzen bekennt, ein Anderes mit dem Munde[32]). — Wie die Umstände nun einmal sind, bleibt die Toleranz der allein richtige Grundsatz. Und wird dieser maßgebend, so kommt es statt zu einer praktischen universellen Reform vielmehr nur zu einer Umstimmung der Denkweise innerhalb der höheren Gesellschaft. Neben der Gemeinde der Wissenden, welche auf ein quietistisches Freidenkerthum angewiesen ist, verharrt die exoterische Großkirche in dem hergebrachten Glauben. Die Autorität, durch die Vernunft gefällt, erhält sich in der unvernünftigen Welt als unvertilgbare Macht.

Ein Widerspruch ist das allerdings, aber schwerlich für ihn ein so empfindlicher gewesen, als man meinen möchte. Brachte ihn doch grade dieser Dualismus in den glücklichen Fall, auf Erfolg und Mißerfolg gleicherweise sich berufen zu können. — Man trifft vielleicht das Richtige nicht ganz, wenn man urtheilt, Berengar habe zwischen der Stellung eines wissenschaftlichen

Aufklärers und eines rationalistischen Demagogen geschwankt. Denn das erstere ist er von Natur und nach vorwiegender Absicht gewesen; die Rolle des zweiten hat er nur übernommen, weil sie durch die Natur der Dinge ihm zugefallen war. Die Sensation, welche seine Invectiven hier und da auch innerhalb der niederen gesellschaftlichen Schichten erregten, war freilich nicht die ächte Popularität; aber sie konnte dafür ausgegeben werden und kitzelte den Ehrgeiz nicht minder als der Anstoß, welchen „das Volk" an der aufklärerischen Theorie nahm. Mochte der Eindruck so oder anders sein, immer konnte das Eine wie das Andere von ihm ausgebeutet werden. Den Widersachern galten die harten Leiden der Zeit als Züchtigungen[33]) um der verderblichen Irrungen willen, welche dieser neue vermaledeite Häretiker verschuldet habe. Umgekehrt klagte dieser über die sittliche Corruption[34]) des Clerus und sah darin ohne Zweifel die Strafe für die Verdunkelung der reinen Lehre. Diese entarteten Priester wissen nichts Anderes zu thun als zu verdummen und zu verdammen[35]). Kreuzige! Kreuzige! rufen sie lieber[36]), als daß sie auf die Argumente antworten. — Aber auch im entgegengesetzten Falle bewährte sich ja sein Recht. Schien es so, als ob die Propaganda innerhalb und außerhalb der gebildeten Kreise erhebliche Eroberungen machte, dann hieß es: die Wahrheit muß siegen; alle Welt will fortschreiten. Wiederum wenn man auf Widerstand stieß, dann wurden jene bereits bekannten Phrasen flüssig, welche dies Schicksal des Alleinstehens als das von der Vertheidigung der Wahrheit unabtrennbare verkündigten. — Und daneben tröstete zeitweilig das Vertrauen auf den mächtigen Verbündeten in Rom.

XIV.

Die Stellung Berengar's zur römischen Curie, dieser zu jenem ist eine denkwürdige Episode in der Geschichte dieser Zeit.

Folgerecht hätte der Mann, welcher das Recht der Autorität im Principe läugnete, die papale als die schlimmste Entartung derselben beurtheilen, die Opposition gegen sie grade am allermeisten schärfen müssen. Man hatte alle Veranlassung zu erwarten, daß der Antagonismus gegen Rom immerdar die Spitze seiner Polemik geblieben wäre. Statt dessen ist eine bedenkliche Unstätigkeit nur zu sehr beglaubigt. Je nachdem dort die Conjuncturen wechselten, wechselte auch der Ton seiner Rede. So oft die Curie ihn ihre Ungnade fühlen ließ, antwortete er mit Worten der Verachtung. Er dachte nicht daran, der Person zu schonen. Recht mit Behagen wird Papst Leo IX. von ihm als ein feiger Schwächling verhöhnt[1]); was Gewissen heißt, ist diesem Priester unbekannt gewesen; er hat sich zum Richter aufgeworfen ohne alle Untersuchung[2]). Aber eben darum gilt er wohl den Gegnern als der heilige[3]) Vater; er heißt der Apostolische[4]), vermuthlich weil er das Widerspiel alles Apostolischen war. Hätte er auch nur irgend ein Gefühl von der Würde des Stuhls St. Peter's gehabt, er hätte doch wenigstens mit einigem Anstand den Proceß gegen Berengar leiten müssen[5]). Aber Gewalt galt in Rom schon damals für Recht; vergewaltigt ward in Vercelli nicht Berengar in der Person der dort anwesenden Gesandten, sondern Christus der Herr, der Apostel, nach welchem die römische Kathedra sich zu nennen pflegt[6]). — Und nun gar jener Nicolaus II., jener leichtsinnige, unwissende[7]) Wüstling mit seinem Humbert[8]). Nicht nach Menschenweise hat er den Vertheidiger der Rechte der Menschenvernunft behandelt; den wilden Thieren wurde er auf sein Geheiß vorgeworfen[9]). Denn also ist jene Rotte von Fanatikern zu nennen, welche in seiner Gegenwart durch Geschrei und Drohungen den von Todesangst Gemarterten zwangen, mit den Lippen eine Formel auszusprechen, welche nicht die alte Abendmahlslehre, sondern eine neue, ein Dogma des Wahnwitzes verkündigte[10]). Nicht als der Infallibilität Hort, nein,

als der Fallibilität Sitz ist damals Rom Jedem kenntlich geworden, welcher Augen hatte zu sehen.

Aber freilich zu Alexander's II., beziehungsweise zu Gregor's VII. Zeiten sah Berengar dort ein ganz Anderes. Mit einem Male ist daselbst, wie es scheint, die apostolische Autorität wiederhergestellt. Jener weiß jetzt nur in Worten der Ehrerbietung von der Erhabenheit des römischen Cardinalats[11]) zu reden. Durch den Gruß, dessen ihn der apostolische Vater gewürdigt hat, fühlt er sich auf das Höchste geehrt[12]); sein Segen ist ihm eben so heilig wie den treuen katholischen Söhnen allen. Das Bedürfniß die Wahrheit vor der Welt zu bekennen muß nunmehr der Pflicht des Gehorsams[13]) weichen; auch er legt die Finger auf die Lippen, nachdem Seine Heiligkeit geruht hat, das weise Gebot des Schweigens zu ertheilen[14]). — Allein als er auf dem römischen Concile im Jahre 1079 von Gregor VII. sich betrogen wähnte, da wurde „der verrätherische, verdummte Papst"[15]) wieder ein Lieblingsausdruck seiner zornigen Polemik. Diese hat ihn sich selbst zurückgegeben. Die Accommodation ist zu Ende, die Autorität und ihr Feind stehen wieder einander gegenüber, — freilich nachdem dieser von jener im Staube gekrochen ist.

Aber auch das Verfahren auf der anderen Seite scheint der Consequenz zu ermangeln. Die inquisitorische Strenge und die verhältnißmäßige Duldung, welche die Päpste, wie bereits vorausgesetzt wurde, bewiesen haben, ist so auffällig, daß gerade darum das Verständniß dieser wandelbaren Politik um so dringender erfordert wird. — Es kann keine Frage sein, daß der zweite Abendmahlsstreit der römischen Curie höchst unbequem kam. Ganz andere Aufgaben als doctrinäre war sie damals im Begriffe zu lösen. Dergleichen vergleichgültigten sich ihr in Vergleich zu der welthistorischen Mission, welche sie meinte erfüllen zu sollen. Wäre diese Fehde nur eingeschränkt geblieben auf die Französische Landeskirche oder eine lediglich dogmatische gewesen, gern würde sie dieselbe Zurückhaltung gezeigt haben, welche einst Nicolaus I.

während des Gottschalk'schen Streites geübt hatte[16]). Aber das Abendmahl war nicht blos Dogma, es war auch Element des Cultus und darum dem praktischen Volksglauben unvergleichlich wichtiger als die prädestinatianische Theorie. — Zwar hatte Rom im neunten Jahrhundert in Betreff der Beurtheilung der Lehre des Paschasius Radbertus schweigen können, aber nur deßhalb, weil es nicht gefragt worden war; der Conflict zweier schulmäßigen Theorien hatte die Sicherheit des katholischen Bewußtseins nicht gefährdet. Dagegen sogleich im Anfange des Berengarischen Handels zeigte dasselbe sich überaus empfindlich, wie wenigstens jene kirchlichen Eiferer sagten, welche unter Voraussetzung der Wandelungslehre als eines unzweifelhaften Dogmas lediglich die Verurtheilung des neuen Häretikers von der Curie verlangten. Zu dieser selbst gehörten aber nicht Wenige[17]), welche, jene Voraussetzung bestreitend, vielmehr selbst noch die Suchenden waren. Und doch stimmten die Einen mit den Anderen darin überein, daß die Römische Tradition die Stätte alles Suchens und Findens sei. Allein die Suchenden[18]) fanden ein Anderes als die des Fundes sich Rühmenden: die Thatsache, daß ein identisches, fest ausgeprägtes Abendmahlsdogma aus der alten Kirche nicht überkommen war. Die Verlegenheit war peinlich; denn dies Eingeständniß schien ganz geeignet, das Vertrauen zu dem katholischen Grundprincip in Frage zu stellen. Wie war es also zu verwundern, wenn die Curie sich übereilte, — dann wieder zauderte? — Zwei Parteien innerhalb ihrer selbst standen einander gegenüber. Beide waren gleicherweise streng Römisch; aber die eine, darauf bedacht die Autorität Roms vor allem auf das Fundament der Orthodoxie zu stützen, verlangte eine reiche volle Formulirung der längst hier einheimischen Lehre. Die andere, wesentlich kirchlich politisch gestimmt, hätte sich am liebsten begnügt mit einem unbestimmten dogmatischen Formular, um desto bestimmter die realen Machtverhältnisse zu sichern. Jene ward von Humbert, diese von Hildebrand geführt. Folgerecht mußte jener ebenso exclusiv gegen

den Mann von Tours sich verhalten, als dieser geneigt sein ihm Toleranz zu beweisen. Aber nicht blos dies. Es ist sicher, daß der Letztere sogar nicht ohne positive Sympathien in dieser Hinsicht war. Eine räthselhafte historische Anomalie auf den ersten Blick, aber grade darum in der Geschichte der Hierarchie dieses Jahrhunderts eine der anziehendsten Scenen.

XV.

Berengar zählt Hildebrand in jener Streitschrift, welche darauf eingerichtet ist von dem gebildeten Frankreich gelesen zu werden, ganz unbefangen zu denjenigen, welche die Wahrheit erkannt haben [1]). Graf Gottfried von Anjou sagt ihm in einem Privatbriefe das Nämliche ins Gesicht [2]). Schon als man erfuhr, er werde im Jahre 1054 nach Frankreich kommen, erscholl lauter Jubel in dem Lager der Aufgeklärten [3]), man harrete seiner wie der Erscheinung eines rettenden Engels. Allerdings, sie wurden enttäuscht; ein rückhaltsloses Bekenntniß der reinen Lehre ward aus seinem Munde nicht gehört. Nicht aber deßhalb nicht, weil er irgendwie Zweifel an derselben gehegt hätte; die Berengarianer waren darin einverstanden, daß der Römische Legat die klare Ueberzeugung durch zweideutige Reden verläugnet, das Licht der Aufklärung gegen besseres Wissen wieder ausgelöscht habe [4]). Seine Pilatus-Stellung [5]) war das vielbesprochene Thema ihrer Klagen. In der That ein höchst charakteristisches! In Tours waren damals zwei Parteien, die eine wie die andere im Namen der Kirche redend, mit dem ächten realistischen Kirchenmann aneinander gerathen. Er verstand beide nur zu gut; sie aber nicht ihn. Diese unduldsamen zudringlichen Aufklärer mit ihrem Dogmatismus waren dem Meister der praktischen Kirchenpolitik nicht weniger zuwider als die Fanatiker der Tradition mit dem ihrigen. Sollten die kühnen Projecte, über denen er lange genug gebrütet hatte,

zur Ausführung kommen, dann mußten — so schien es ihm damals — beide neutralisirt werden.

Die Berengarianer forderten, daß Alles zu Ehren „der Wahrheit" geopfert werde. Eben dies zu thun war Hildebrand im Begriff. Aber ihm war die Wahrheit nicht zuhöchst ein theologisches Dogma, sondern das göttliche Recht der Weltherrschaft der römischen Kirche. Diese hat seiner Ansicht nach allerdings auch die reine Lehre, „Rom ist unbesiegbar in den Waffen, in dem Glauben"[6]); aber dieselbe ist nur ein Consequens, welches sich aus ihrer allgemeinen übernatürlichen Autorität ergiebt. Nicht ein bestimmter materieller Gehalt der Lehre war ihm unentbehrlich; auf den Stempel der Legalität kam es demjenigen an, welcher versicherte, daß dieser Petrinische Sitz niemals geirrt habe, niemals irren werde. Was das Dogma angeht, so hätte er sich gern mit Wenigem begnügt, die Berengarische Doctrin in schwankender Fassung um so lieber gewähren lassen, als sie seinem klaren Verstande mehr zusagen mochte als die seiner Gegner. Aber darum war sie doch noch nicht seine eigene. Was die damaligen Aufklärer religiöse Ueberzeugung nannten, kannte er zu wenig. Die von ihnen so stark betonte Frage war ihm eben keine Gewissensfrage. Ob er bekennen, ob er nicht bekennen sollte, darüber entschied nicht die individuelle Erkenntniß, sondern das universelle Interesse der Kirche.

Berengar war ein durch und durch abstracter Doctrinär, ein Feind aller autoritativen Gewalt; die religiöse Freiheit das Palladium, für welches er stritt. — Hildebrand verwandte sein kirchenpolitisches Genie wesentlich auf Herstellung absolutistischer Institutionen. St. Peters Sitz soll gebieten auch über das Gewissen.

Der Eine, welchem die Herrschaft der Vernunft Alles galt, wollte die Kirche reformiren durch Verbreitung einer weltlichen Aufklärung, unbekümmert darum, ob jene durch die Differenz der Freidenker und der Altgläubigen zersetzt werde; der Andere, welchem alles wissenschaftliche Bedürfen zerrann in dem Glauben

an die übermenschliche Stiftung, durch Erlösung von der Knechtung unter die Weltmächte. Das theokratische Regiment ist erhaben über allen Widerspruch der Vernunft.

Jener war der kritische Forscher, der Fortschrittsmann des Gedankens, der Kämpfer für das subjective Recht; dieser der strenge Positivist, der allein für die Souverainität des übernatürlichen Gottesreichs fechtende Held, alles wählerische Fragen als Empörung niederzuschlagen berufen. Nicht Meinen, Denken, Grübeln führt zur Gewißheit; die gebenedeiete Jungfrau inspirirt sie den Flehenden, so lange die Kirche nicht den letzten Spruch gethan hat.

Nichts zeigt klarer den principalen Gegensatz Beider trotz des verhältnißmäßigen Zusammenhaltens als der Hergang auf dem Römischen Februar-Concil im Jahre 1079. Wäre die von Berengar selbst herrührende Erzählung desselben allseitig richtig — und das Wesentliche scheint durch die Aussagen von Männern der entgegengesetzten Partei, freilich in kirchenpolitischer Beziehung Antihildebrandinern, beglaubigt[7]) zu werden —: so würde zugleich ein Anderes sicher, daß Gregor VII. ein stärkeres dogmatisches Interesse für Berengar gehegt hätte, als wir ihm zuzutrauen bisher geneigt sein konnten. Schon im Jahre 1078 soll er das Mögliche gethan haben, die Synodalen zur Toleranz zu vermögen[8]). Als man aber zwölf Monate später abermals zusammentrat, versuchte er sogar einen eigenthümlich starken Druck auf die Abstimmung zu üben. Er faßte den Gedanken, derselben durch das Orakel der Maria präjudiciren zu lassen; aber er war vorsichtig genug nicht selbst dieselbe zu befragen. Einer der Vertrauten hatte das auf seine Weisung gethan und bald genug die Antwort erhalten, man solle bei dem Wortlaut der biblischen Lehre verbleiben, gegen welche Berengar nicht verstoße[9]). Als aber dennoch die Majorität auf Verdammung erkannte, zögerte er keinen Augenblick sich zu fügen. Als Synodal-Mitglied hatte er während der Debatte, wie Berengar erzählt, mit den auf dessen Seite Stehenden zusammengehalten. Kaum aber war es constatirt,

daß die Vota anders sich entschieden hatten, als er erwartete, da opferte er die eigene Meinung[10]). Selbst die Erklärung des von der heiligen Jungfrau Inspirirten mußte dem Beschlusse der Synode als eines geregelten Instituts der Kirche weichen oder ward vielleicht nunmehr in Betreff der Aechtheit verdächtigt. Der Diplomat, der alle seine kleinen Künste verbraucht hatte, Berengar zu retten, mußte jetzt die eine große verwenden, sich selbst zu retten. — Schon hatte er viel auf das Spiel gesetzt: mit dem Glauben an die zweifellose Sicherheit der Römischen Tradition, welche von ihm stets gelehrt war, schien das Schwanken und Suchen in den Synodal-Tagen schwer vereinbar[11]). Bereits sahen gewisse resolute Leute, welche von dem Verlaufe der Dinge gehört hatten, darin eine bedenkliche spiritualistische Schwärmerei[12]); schon setzte man die im Besitze des festen Dogmas unwandelbare Römische Kirche und den suchenden Hildebrand einander entgegen. Die Gefahr, welche ihm aus der Bezweiflung der persönlichen Orthodoxie entstand, konnte nur durch jene außerordentliche Demonstration, welche wir in der Schluß-Scene der Februar-Synode erkennen, abgewehrt werden. Wäre daselbst abermals ein zweideutiges Decret zu Stande gekommen, dann hätte die große antihildebrandinische Faction die Mittel des Beweises für den Abfall vom Glauben — denn also beurtheilte doch die Volksstimme Berengar's Doctrin — in Händen gehabt und wäre unter Zertrümmerung der Gregorianischen Herrschaft als die augenscheinlich rettende Macht der Kirche zum Siege gelangt. Aber obwohl dieser Fall nicht eintrat; die Heinricianer hatten doch Material genug, des Papstes Rechtgläubigkeit in Frage zu stellen. Und das ist nicht nur mit theilweisem Erfolge, sondern auch mit einem gewissen Rechte geschehen. Sind Mentalreservationen auch sonst bei ihm nachweisbar; in welchem Falle wäre die Annahme von dergleichen gegründeter als in diesem? — Und selbst wenn es von seiner Seite am Ende der Synode zu einer aufrichtigen Anerkennung des schließlichen Formulars gekommen wäre; es bliebe

nichtsdestoweniger eine unbestreitbare Thatsache, daß die Epoche jener Kirchenreform, welche nur auf dem Fundamente eines überspannten Supranaturalismus erzielt werden konnte, in Rom von freidenkerischen Neigungen begleitet war; daß er selbst durch das Dulden einer gewissen Unbestimmtheit der Lehre dem religiösen Individualismus Rechnung zu tragen bereit war. — Allein das durchschlagende Bedürfniß der Zeit erheischte vielmehr eine gesteigerte Präcision, ein reicheres Detail, eine festere Normirung.

Nichts verringerte mehr die Schätzung der Berengarianer als der Umstand, daß dieselben in der Negation zwar einig waren, in der Position aber einen erheblichen Dissensus[13]) nicht verbergen konnten. Den Traditionstheologen gegenüber standen sie wie Ein Mann. Man hörte in ihren Reden, man las in ihren Schriften die nämlichen Argumente; die Phrasen: „Licht, Aufklärung, Freiheit" waren in aller Munde; die Kritik erklärte sich für unüberwindlich, zählte die Stunden der Dauer der verblendeten Reaction oder rühmte die Isolirung als das eigenthümliche Vorrecht der Vernünftigkeit[14]). Aber wenn man nun diese Vernünftigen des Näheren nach der viel gefeierten „Wahrheit" fragte, so vernahm man vielmehr einen Wirrwarr der Meinungen: jede behauptete die wahre, die vernünftige zu sein. Die Disputation war zuversichtlich als der Weg bezeichnet, welcher methodisch zum Ziele führte; aber diese Methodisten selbst zeigten vielmehr „evident", daß eben dieses ihnen disputabel geworden war. Wie war es da zu verwundern, daß demnächst das Gefühl der Enttäuschung in den Reihen selbst der Berengarianer um sich griff? — Dem Einen behagte die Rücksichtslosigkeit der Kritik nicht[15]); dem Anderen schien des erfolglosen Streites längst zu viel, die Rückkehr von „den trüben Gewässern der Disputation" zu der Schrift als der reinen Quelle der Wahrheit ersprießlicher zu sein[16]). Sie wollten weder von diesem noch von jenem Kirchenvater etwas wissen; keine menschliche Autorität, nur die Bibel soll gelten. Nicht die natürliche Ordnung, die übernatürliche Allmacht ist das

Maß, an welchem wir das Mögliche zu schätzen haben, heißt es nunmehr auch bei den Abtrünnigen auf dieser Seite.

XVI.

Berengar hatte kein Recht darob so bittere Klagen zu erheben, wie er that. Das eigene thatsächliche Verfahren in Vergleich mit den theoretischen Idealen war ein zu greller Widerspruch. Kam es darauf an, Anderen Strafpredigten zu halten, dann floß der Mund über von den wohlbekannten Paränesen; aber selbst Märtyrer zu werden, dazu fehlte ihm nicht, wie er sich vorredete [1]), die Begabung, vielmehr der persönliche Muth. Jeglicher Aufschwung, welchen er nahm, ward immer wieder geknickt durch die unmännliche Todesfurcht. Statt zu wirklichen Leistungen kam es vielmehr zu schwächlichen Velleitäten. Und nicht blos dies. Derselbe Mann, welcher im Verkehr mit Anderen so viel vom Gewissen zu reden verstand, hatte gleichwohl ein System der Sophistik erfunden, das seinige zu betäuben. Die Unterscheidung zwischen einer Confession des Herzens und einer Confession der Lippen, die Apologie der Unverbindlichkeit erzwungener Eide [2]), die Mentalreservationen [3]), die Anleitung zur Selbstrechtfertigung waren Leistungen in einer spinosen Dialektik und sittlich entwürdigende Niederlagen zu gleicher Zeit. Die ursprüngliche rigoristische Lehre von der Wahrhaftigkeit, durch die Praxis widerlegt, sollte gleichwohl aufrecht erhalten; die abstracte Ethik und das persönliche Ethos sollten ausgeglichen werden. Aber war denn das so schwer? — Hatte man denn nicht wer weiß wie oft erklärt, daß man nur mit Vernünftigen sich zu verständigen vermöchte? — Wie darf man die Wissenden lästern, wenn sie in dieser irrationalen Welt die rationale Wahrhaftigkeit nicht erreichen können? — Wo die brutale Gewalt herrscht, hat die sittliche Pflicht ihre Grenzen. Statt jener zu trotzen, ist vielmehr als Mittel der Nothwehr die Ueberlistung zu gebrauchen, um sich für höhere Zwecke zu erhalten. Warum also nicht eine wahnsinnige dogma-

tische Formel mit dem Munde plappern und zugleich dem Herzenskündiger das Bekenntniß der Wahrheit ablegen[4])? — Indessen das war nur die eine Methode der Selbstrechtfertigung. Diese neue Wissenschaft verstand noch eine andere zu verwenden. Sollte Jemand an die Märtyrer der alten Kirche erinnern wollen, welche doch in der nämlichen Welt, deren Unverstand die Aufgeklärten des elften Jahrhunderts beklagten, den Glauben bekannt und mit ihrem Blute besiegelt haben: so wird demselben zu bedenken gegeben, das Martyrium sei nicht Jedermanns Sache[5]), oder selbst Petrus habe zur Zeit des Lebens des Herrn denselben verrathen, — auch Plato sich accommodirt[6]). — Aber sind denn das nicht Autoritäten? Diese nicht Nullitäten in den Augen der Fortschrittsmänner? — Ja und Nein, — wie es eben paßt. —

In der That, ein scharfsinniger Theoretiker der Aufklärung ist Berengar gewesen, ein Heros derselben war er nicht. Sein Schicksal gestaltete sich so, daß ihm Gelegenheit gegeben war, sein Leben zu einem tragischen Drama zu weihen. Aber die Art, wie er wirklich in demselben auftrat, trug nahezu einen entgegengesetzten Charakter. Er unterlag nicht physisch, um geistig desto tapferer sich aufrecht zu erhalten. Er kam zum Falle mit dem klarsten Bewußtsein darum. Der Widerstreit der Gewissensqualen und der Casuistik der Beschwichtigungen zerrüttete die sittliche Kraft. Dieser peinliche Kritiker war doch so unkritisch wie möglich in Bezug auf sich selbst.

Die zeitweilige Ueberschätzung seiner Person im Kreise der Anhänger war eine verführerische Macht. Drogo hatte ihn dereinst den Unvergleichlichen genannt[7]). Schon nach wenigen Jahren war in einem anderen Briefe[8]) desselben Autors darüber Klage, daß der Adressat doch zu leicht das Ohr den Schmeichlern öffne. Und ein Anderer, welcher ihn gekannt zu haben scheint wie Wenige, erklärte schließlich, auf die von ihm gemachten Erfahrungen zurückblickend: ob dieser Handel, um die Wahrheit an das Licht zu bringen oder um den Ruhm auszubreiten, angefan-

gen sei, wisse nur Gott allein[9]). Ich stimme nicht bei, meine vielmehr, daß das auch der Historiker mit Wahrscheinlichkeit wissen könne. Unter Verneinung des Rechtes des also formulirten Dilemmas ist das bereits gefällte Urtheil aufrecht zu erhalten. Aber mag nun das Eine, mag das Andere das ausschließliche Motiv gewesen sein, oder, wie ich vermuthe, Beides: keines war stark genug, Wollen und Handeln in Harmonie zu bringen.

Nicht ein männlicher Protest, nicht eine aufrichtige Bekehrung haben ihm den Frieden des Gewissens, die Ruhe des Lebens geben können. Durch die Marter einer außerordentlichen Demüthigung sind die Freibriefe des Papstes[10]) erwirkt, welche seine von nun an unantastbare Katholicität verkündigten. Die bald nach Schluß der Februar-Versammlung vom Jahre 1079 herausgegebene Geschichte derselben war freilich nicht blos ein ziemlich deutlicher Widerruf[11]); sie brachte auch in Bezug auf den Ursprung der dort zu Stande gekommenen Formel Enthüllungen der bedenklichsten Art; gleichwohl fand man in Rom für gut, das Eine wie das Andere wenigstens unmittelbar zu ignoriren. Der einmal Freigesprochene durfte unter dem Titel der Orthodoxie als Einsiedler auf St. Côme unangefochten leben[12]) und doch seine alten häretischen Meinungen festhalten[13]); er blieb auch in seinen letzten Jahren der nämliche Freidenker, welcher er vordem gewesen war, vielleicht nur ein noch mehr verbitterter. Dagegen diejenige Aufgabe, welche er sich selbst gestellt hatte, war, wenn auch nicht lediglich durch seine Schuld, so doch wesentlich durch diese vereitelt. Aber darum ist seine Geschichte mit Nichten eine bedeutungslose; die Erinnerung an dieselbe hat innerhalb der katholischen Kirche gleich einem Verhängniß fortgewirkt. Sie brach den Zungenmuth, aber nur um die Herzen vieler Tausender um so mehr zu empören. Hier sammelten und verdichteten sich die Gedanken der Verneinung, um als geheime Ueberlieferung in den Generationen der Gebildeten sich zu vererben. Die Aufklärung, welche von Berengar die Technik der Zweizüngigkeit erlernt hatte,

erhielt sich nicht blos viel behaglicher, sondern auch sicherer als durch gewagte Bekenntnisse durch das Mittel der Accommodation.

Dazu kam, daß der Eindruck seiner Schriften, welche auch nach seinem Tode viele Leser gefunden zu haben scheinen, nachweislich ein lange dauernder gewesen ist. Die selbst über das Ende des Jahrhunderts hinaus fortgesetzte antiberengarianische Literatur zeigt schon durch ihre Existenz, noch mehr durch ihren Inhalt, welch' ein Heer von Zweiflern der durch die Macht der Curie vermeintlich Geschlagene hinterlassen habe. Mögen Viele, wie ein Autor des zwölften Jahrhunderts behaupten zu können meint [14]), durch diese Apologeten bekehrt sein; viel größer dürfte die Zahl derer gewesen sein, in welchen die nämliche Lectüre grade die Scrupel erregte. Der Eine hatte vielleicht von Berengar gehört, aber Exemplare seiner Bücher sich nicht verschaffen können; er griff zu einer Schrift sei es von Lanfranc, sei es von Guitmundus, sei es von Durandus, sei es von Alger, fand sich aber mehr durch die Excerpte und Referate als durch die polemischen Erörterungen gefesselt. Ein Anderer, welcher bisher glücklich gewesen war in dem naiven Glauben, wurde grade durch das Zudringliche und Peinliche, das Gewundene und Monströse der Apologie irre. — Genug, die neue Wandelungslehre ist seitdem ein überaus wirksames Reizmittel der Skepsis [15]) geblieben.

XVII.

Nicht minder vielleicht jene Theorien, welche in dem eben erzählten Conflict die nur abstracten Basen der gegnerischen Erörterungen gewesen waren. Man kam fortan nicht lediglich bei Gelegenheit auf dergleichen zurück: die Lehren von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben wurden grade in den Decennien nach Berengar's Tode der directe Gegenstand der wissenschaftlichen Tagesfragen. — Es ist unnöthig den Beweis anzutreten, daß

von Keinem mehr als von Anselm von Canterbury die Wucht dieser Aufgabe empfunden wurde.

Er hatte die Erbschaft angetreten, welche Lanfranc in der Normandie, in Frankreich hinterlassen hatte. Die Geschichte der Nachtmahls-Fehde von Anfang bis zu Ende zu erfahren, zu beobachten, war er in der günstigsten Lage gewesen. Er weilte noch auf der vaterländischen Halbinsel[1]), als die Scene in Rom im Jahre 1059 von sich reden machte. Im folgenden Jahre war er Mönch in dem Kloster geworden, dessen Celebrität durch die Parteistellung seines Priors erheblich gesteigert war. Die Episode des Stillstands und des Wiederausbruchs des Kampfes erlebte er als Nachfolger in demselben Amte. Als Abt hatte er Gelegenheit, die Wirkungen desselben kennen zu lernen.

Was excentrische Antiberengarianer als Erfolg vorausgesagt hatten, schien sich erfüllen zu sollen. Die Negation hatte, wie es scheint, Eroberungen gemacht. Die Angriffe auf das Dogma wurden kecker als vordem. Man verachtete in gewissen Kreisen den christlichen Glauben als Glauben; die Einfalt der Kirchlichen war dem Spotte Preis gegeben[2]). Anselm redet von Ungläubigen, welche, ohne zuvor durch vernünftige Gründe überzeugt zu sein, schlechterdings zum Glauben sich nicht bequemen wollten[3]). Offenbar sind das die nämlichen, welche anderswo die Unfrommen[4]) genannt wurden. An andern Stellen wird über diejenigen Klage erhoben, welche frech genug seien, gegen das kirchliche Dogma Einsprache zu erheben: dieselben erklärten nur in dem Falle glauben zu können, wenn sie begriffen haben würden; läugneten alles, was sie nicht einsahen[5]). Endlich werden „Gläubiger“ erwähnt, welche gleichwohl durch die ihnen bekannt gewordenen Einwendungen und Invectiven beunruhigt wurden[6]). —

Es wird kaum gelingen, die drei Classen mit gleicher Sicherheit zu verdeutlichen. Die erste — das ist unzweifelhaft — bestand aus solchen, welche auch dem Namen nach der christlichen Kirche nicht angehörten. Die „Ungläubigen“ waren jene Juden,

welche die mit ihnen angestellten Bekehrungsversuche durch
oben angegebene Erwiderung vereitelten, überdies aber bei
kommender Gelegenheit ihre Mißachtung des Christenthums
verhehlten. Die „Unfrommen“ bildeten nicht etwa eine zu
davon verschiedene Classe; denn sie werden denjenigen entge
gesetzt[7]), welche als Getaufte den Glauben verneinen. E
wahr: der Schriftsteller bezeichnet auch die also Denkenden
mal als Nicht-Christen[8]), setzt sie aber dessenungeachtet ebe
selbst als nominelle Mitglieder der Kirche voraus, — ja s
als pflichtschuldige. Sind sie doch durch Sacrament und Gel
an den Kirchenglauben gebunden; wenn sie dies brechen, nich
widerlegen, sondern zu verdammen[9]). — Aber doch als s
Verdammte zu widerlegen. — Denn das thut der nämliche,
cher das das Glaubensprincip verkündigende Motto der S
gegen Roscellin vorgesetzt zu haben scheint[10]), um thatsä
davon abzusehen. Die gegen diesen Getauften geübte Apolo
ist eben der Art, wie sie grundsätzlich nur gegen den Ungeta
zur Anwendung kommen sollte. Ein Widerspruch in form
Beziehung so augenfällig wie möglich und doch aus dem p
schen Interesse des Scholastikers erklärbar. Indem er Nicht-
sten auch unter Christen anerkennt, scheidet er eine zweite C
von Ungläubigen von der ersten ab. Die Einen sind unget
die Andern getauft. Das berechtigt allerdings dazu, verschi
Ansprüche an jene und diese zu machen. Indessen da die S
weise der einen wie der anderen die nämliche[11]) ist: so darf
die Methode der wissenschaftlichen Polemik die gleiche sein. —
gegen der dritten Classe gehören die gläubigen Freunde[12])
Um so berechtigter also wäre das Verfahren, grade in di
Falle seinem Principe gemäß[13]) den Unterschied des dogmati
und apologetischen Wissens zu verdeutlichen, — durch eine
dere Methode den also Gestimmten zum Wissen zu verh
Gleichwohl tragen die diesen gewidmeten Beweisführungen
selben Charakter wie diejenigen, welche in der Polemik g

die Ungläubigen verwendet werden: die hier in Betracht kommenden Schriften Anselm's entwickeln durchweg rationelle Gedanken. Man mag, um das zu erklären, daran erinnern, daß diejenigen, für welche dieselben bestimmt waren, über die kecken Angriffe des Unglaubens[14]), wie über das eigene Unvermögen zu deren Abwehr klagten. Indessen scheint nicht blos ihre Wissenschaft, sondern auch ihr Glaube der Stärkung bedürftig gewesen zu sein. Die Aufklärung der Zeit war für sie nicht blos eine feindliche, sondern auch eine versucherische Macht: in den eigenen Herzen stiegen Gedanken auf[15]), welche den Einwendungen der Ungläubigen nur zu ähnlich waren. Darum ließ man es sich nur zu gern gefallen, daß der große dialektische Meister, dem man dergleichen Bekenntnisse ablegte, die Anleitungen zur Apologetik so einrichtete, daß sie in erster Linie die Zweifel „der Gläubigen" lösten. Ja Bücher dieser Art wurden in überaus zudringlichen Petitionen bei ihm bestellt[16]). Begreiflich verlautete bei diesen Gelegenheiten nichts, was als ein Antasten des Kirchenglaubens gedeutet werden konnte; es fehlte schwerlich an positiven Bezeugungen der Ehrfurcht, des treuen Gehorsams gegen die Autoritäten.

Indessen noch weit unzweideutiger war das Begehren, die künftigen Leser dieses Mal mit Berufungen auf dergleichen zu verschonen. Reine Vernunftbeweise[17]) sollten gegeben werden, ebenso verständlich für Ungläubige wie für Gläubige. Mochten die Bittsteller immerhin zu den letztern gerechnet werden; die Gewißheit, welche diesen eigen sein soll, hatten sie nicht. Grade dem, was nach Anselm's Lehre zuhöchst dieselbe bringen soll[18]), der Autorität wollten sie entfliehen. Um so weniger werden sie, durch ihn mit den Argumenten des Wissens bekannt geworden, Neigung gehabt haben zu derselben zurückzukehren. Mochte er noch so oft erinnern, dergleichen seien nur Wahrscheinlichkeitsrechnungen, nicht ausreichend[19]), den Defect des Glaubens zu ersetzen, jene Leser oder Hörer sind schwerlich alle davon überzeugt worden. Die einen, durch seine rationellen Erörterungen befrie-

digt, durch den Gedanken, die Wissenden geworden zu sein, beglückt, mochten darum in zweiter Linie die Glaubenden bleiben oder werden. Die andern stimmten dem bescheidenen Apologeten in der Schätzung des nur verhältnißmäßigen Werthes des wirklich Geleisteten nur zu gern bei; aber in Erinnerung an jene anderen, die Ansprüche erheblich höher spannenden Verheißungen, in welchen er die Evidenz der Argumentation in Aussicht zu stellen schien[20]), fühlten sie sich nunmehr als die Getäuschten. Sie hatten, von dem Gedanken an das Irrationale des Dogmas gequält, in dem stringenten Beweis zugleich mit der Erlösung von der Autorität den verlorenen Glauben wiederzufinden gehofft. Statt dessen war ihnen mit der Einsicht in das Mißlingen des ersteren vielleicht auch der Versuch diesen herzustellen mißlungen. An Stelle jener Plerophorie, welche Anselm selbst in diesem Falle forderte, trat dauernd die Skepsis. — Und diese bezog sich wahrlich nicht auf Kleinigkeiten. Es gab, wie es scheint, derer nicht wenige, welchen die stete Rede von dem Willen Gottes, als der höchsten Instanz, bei der man sich zu beruhigen habe, als eine Ausflucht der Verlegenheit galt. Dem Satze: das von Gott Gewollte ist das Vernünftige, stellten sie den andern entgegen: das Vernünftige ist das von Gott Gewollte. Alles, was der menschlichen Vernunft widerstreitet, kann nicht das von ihm Gewollte sein[21]). — Nicht die eine oder die andere dogmatische Detailfrage bereitete Bedenken; grade die unzweifelhaft fundamentalen, wie die nach der Existenz und dem Wesen, nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes, der Nothwendigkeit der Versöhnung bewegten gewisse Kreise. Anselm redet von Brüdern, welche die Lösung des Themas, welchem das Monologium und Proslogium gewidmet sind, von ihm verlangt hätten; von Gelehrten, von Ungelehrten, welche mit den bezüglichen Scrupeln sich quälten. Das veranlaßt, vor allem an Mönche zu denken, nicht lediglich an die in seinem Kloster einheimischen, aber doch vornehmlich an diese. Also waren — wenn

richtig ist, was wir vermuthen — die Meinungen und Zustände daselbst andere geworden, als sie unter Lanfranc's Priorat gewesen zu sein scheinen, nicht ohne seine Schuld. Jene bis zum Extrem getriebene dialektische Schulung in der weltlichen Wissenschaft, welche daran gewöhnte, alle Materien dieser Art gleichmäßig durch die Technik des Syllogismus zu verarbeiten, und die von demselben Meister so stark betonte geistliche Autorität hatten wohl in manchem Jünger eine Spannung bewirkt, welche unerträglich wurde. Unter den Einwirkungen des Berengarischen Streites gerieth der eine oder andere ins Schwanken und versuchte die Einheit des Wissens zu finden. Die durch Lanfranc begründete conservative Wissenschaft, wenngleich durch Anselm's Tiefsinn gekräftigt, vermochte das Bedürfniß der Kritik um so weniger zu ersticken, je häufiger man Gelegenheit hatte, die freien Reden der Aufklärer unmittelbar oder mittelbar zu erfahren. Eigene und fremde Gedanken flossen in einander und wurden doch auch unterschieden, um desto unbesorgter Bekenntnisse der Art ablegen zu können, wie sie Anselm erwähnt. Und dergleichen vernahm er oft genug auch von denen, welche seinem Kloster nicht eigenthümlich angehörten. War dasselbe doch längst nicht mehr die abgesperrte Stätte einsamer Asketen; einen Wallfahrtsort[22]) der Wißbegierigen konnte man es nennen. Von Nah und Fern kamen Boten mit ihren Paqueten, Pilger mit ihren Neuigkeiten, ihren Fragen, ihren Zweifeln, um demjenigen zu beichten, welcher allein mächtig genug schien zum Lösen. Und gelöst hat er dergleichen wirklich, wie der Biograph erzählt, nicht blos jenem Boso[23]), welcher, zum begeisterten Jünger geworden, sich nicht mehr von ihm zu trennen vermochte, sondern vielen Anderen gleicherweise. Indessen dürfen wir von den Reden, welche dem Genannten als Colloquenten in dem Gespräche von der Menschwerdung in den Mund gelegt werden, auf die Denkweise der Anderen schließen, so war diese neue Gläubigkeit doch nicht die festeste. Sie

mußte gestärkt und behütet werden; grabezu herausfordernd aber zum Kampfe war „der Unglaube" unter den Getauften.

Als Repräsentanten desselben bezeichnet Anselm[24]) den Roscellin[25]). Ob mit Recht? — Bedeutsam ist es gewiß, daß er bei der Positivität des Christenthums, gleich als wäre es die einzige Religion der Welt, nicht meinte stehen bleiben zu können und bereits die Aufgabe einer comparativen Religionsphilosophie andeutete. Die offenbar authentische Aussage[26]) von den drei Gesetzen, dem heidnischen, jüdischen und christlichen, dem gleichmäßigen Rechte, der gleichmäßigen Pflicht der Heiden, Juden und Christen, das ihrige zu vertheidigen, stellt nicht nur diese Religionen als geschichtliche Erscheinungen auf gleiche Linie; es scheint auch, als solle die letzte Entscheidung der alle Apologie richtenden rationellen Kritik überwiesen werden. Allein die Deutung, als ob der Verfasser ein die wahre Religion Suchender sei, wird doch in Betracht der Art, wie er sich in die Zahl der Christen[27]) einschließt, als eine unbegründete abzuweisen sein; durch die Berufung auf Anselm's Urtheil kann man sie nicht rechtfertigen. Mag dieser immerhin erklären, dem Roscellin könne man nicht beikommen durch die Autorität der heiligen Schrift[28]), da er an dieselbe nicht glaube, es bleibe nur übrig, denjenigen, welcher sich durch die Vernunft zu vertheidigen versucht, durch die Vernunft zu widerlegen; es wird dadurch zunächst nichts Anderes beglaubigt, als der subjective Eindruck, welchen die Haltung des einen Forschers auf den andern machte, mittelbarer Weise aber unter Vergleichung der oben angeführten Worte allerdings noch ein Weiteres. Dieser „Häretiker" wollte nicht sein Christenthum vergessend erst wissen, um eventuell zu glauben[29]), wohl aber sich des christlichen Glaubens vergewissern durch eine Apologie, welche ihrer Natur nach polemisch werden mußte gegen diejenige, in welcher Heiden und Juden sich versuchten. Freilich war das eine Aufgabe, welche durch das Abschätzen des religiösen Gehalts auch des Christenthums nach rationellen Kriterien gelöst werden konnte.

Allein wir dürfen diese Consequenz nicht ziehen, um unter Beziehung auf Anselm dieselbe als eine sichere Thatsache vorauszusetzen, da vielmehr die einzige[30]) Urkunde, welche wir von seiner Hand haben[31]), ganz andere Aufschlüsse giebt. In derselben wird auf der einen Seite die Autorität der heiligen Schrift[32]) auf das Höchste gefeiert, auf der anderen die menschliche Irrbarkeit[33]) anerkannt, ausdrücklich das wahrscheinlich Fehlerhafte der eigenen Lehre aus dem mangelhaften Verständniß des überschwänglich reichen göttlichen Wortes hergeleitet. Derselbe Mann, welchen man im Namen der Kirche zu Soissons verdammt hatte[34]), nennt nicht nur Rom das Haupt der Welt, er rühmt sich auch der Gunst der öffentlichen Meinung daselbst[35]). Statt des Tones des hochmüthigen Absprechens, welchen sein Gegner gehört haben will, vernehmen wir dort den der demüthigen Bitte um bessere Unterweisung. Weit davon entfernt die Verunglimpfungen seines Namens zu erwidern, urtheilt der Versöhnliche in Worten höchster Anerkennung über die Leistungen des freilich auch der Irrung ausgesetzten Anselm[36]). Und doch hatte dieser in der Polemik sich gleich einem den Schüler zurechtweisenden Lehrer geberdet; sein Gericht über den Nominalismus hielt sich sicher für ein vernichtendes. Nichtsdestoweniger beruht dasselbe auf argen Mißverständnissen. Roscellin ist nicht jener frivole Sensualist[37]) gewesen, welcher lediglich materielle Einzeldinge als seiend anerkannt hätte. Die bekannte ihm zugeschriebene nominalistische Formel erklärt sich aus dem Triebe einer sich überbietenden Opposition gegen einen Realismus von doch nur scheinbarer Tiefe.

Dieselbe hätte, wie man vermuthen darf, Anstoß erregt, selbst wenn der Conflict ein nur logischer geblieben wäre. Aber derjenige, welcher weder der erste[38]), noch vielleicht der vornehmste Nominalist dieser Zeit war, verschärfte den Gegensatz durch die ihm eigenthümliche Anwendung des Logischen auf die Trinitätslehre[39]). Dies und der Umstand, daß man in Berengar's Abendmahlslehre eine Con-

sequenz der nominalistischen Theorie[40]) zu erkennen meinte, haben bewirkt, daß man so viel Redens von ihr machte im Sinne der dogmatischen Verdächtigung. Der Name desjenigen, welcher um der erzwungenen Abschwörung willen als ein zweiter Berengar von den Oppositionsmännern verherrlicht war, wurde nunmehr Bezeichnung einer aufklärerischen Partei[41]), die allerdings existirte, deren Mitglieder wir aber nicht wissen. Roscellin ist uns bekannt, aber der Aufklärer, welcher er sein soll, war er nicht[42]).

Eher konnte man versucht werden, den hochadeligen Mönch Gaunilo[43]) als einen ihrer Sprecher zu betrachten. In der That, seine Gegenschrift[44]) gegen Anselm's Proslogium erschöpft sich nicht in der speciellen Kritik, welche die Schwäche des ontologischen Beweises darlegen soll; man erkennt darin den Protest des gesunden Menschenverstandes gegen einen anspruchsvollen, tiefsinnigen, aber unkritischen Idealismus. Dieser hatte ein von allen dogmatischen Voraussetzungen unabhängiges Argument für das Dasein Gottes verheißen. Gaunilo deckte schonungslos diejenige auf, welche in der Prämisse verschleiert war. Er offenbarte sich allerdings als den in dieser Beziehung voraussetzungslosen, aber auch in Bezug auf die Leistungsfähigkeit der reinen Vernunft sich nicht täuschenden Denker; einen Empiriker möchte man ihn nennen, wäre nicht das Vertrauen zu der rationellen Kritik zugleich ihm eigen. — Ob aber das, um dessentwillen wir ihn also charakterisiren, nicht lediglich ein gymnastischer Versuch gewesen ist? — Vielleicht war der nämliche, welcher zeigen wollte, daß er sich auf das regelrechte Beweisen verstände, daneben ein Klosterbruder nicht weniger fromm als die anderen alle in Marmoutiers. Vielleicht war er nicht der einzige, in welchem grade durch Anselm's zudringliche Apologetik skeptische Gedanken erweckt wurden. Vielleicht schloß er seine Abhandlung mit dem Erguß frommer Gefühle, um sich desto sicherer gegen den Verdacht zu schützen, als gehöre er zu der geheimen Gesellschaft der Aufklärer, und gehörte ihr wirklich an. —

Drittes Buch.

I.

So viel scheint sicher zu sein, bis gegen Ende des elften Jahrhunderts hatten sich die von Berengar stammenden Motive der Aufklärung in Frankreich erhalten. Bereits damals, weiter im zwölften Jahrhundert waren neue hinzugekommen.

Schon vor Anfang desselben hatte jene Periode weltgeschichtlicher Bewegungen begonnen, welche, wie oft bereits dargestellt worden ist, die christliche Menschheit in neue Bahnen führte. Der alte Wandertrieb der Germanen erwachte in neuer Stärke oder wurde erweckt durch außerordentliche Veranlassungen. Man kann zweifeln, ob die Kreuzfahrten dergleichen gewesen oder vielmehr Aeußerungen des vorhandenen Triebes. In jedem Falle war Urban II. der Seher der Zeit, welcher das schauete, was bislang die gleichzeitige Generation als Ahnung bewegt hatte. Von ihm ward das Ziel enthüllt, welches der Wanderung und dem kriegerischen Enthusiasmus zugleich die rechte Weihe gab. Es soll hier nur bestätigt werden, was durch andere Geschichtsschreiber begründet ist, daß diese bewaffneten Pilgerfahrten einerseits das excentrisch Visionäre der mittelalterlichen Stimmung auf das Höchste gesteigert, dem Asketismus einen gewaltigen Aufschwung gegeben haben [1]). Aber durch dieselben wurde andererseits unmittelbar und mittelbar auch eine eigenthümliche Weltlust [2]) angeregt.

Die heilige Stadt erschien allerdings dem frommen Glauben als ein Ort himmlischer Verklärung; aber irdisch war sie doch

nicht weniger als der Weg dahin. Diese Wanderungen sind mit Nichten ausschließlich religiöse Bewegungen gewesen. Man kann sie gemeinsame Reisen, kriegerische Expeditionen mit demselben Rechte nennen. Mochte immerhin vor allem bei dem Unternehmen des Jahres 1096, aber auch bei den späteren in der größeren Zahl der Pilger die Begeisterung des Glaubens das vorwiegend Bewegende sein; Sinnlich-Irdisches war derselben von Anfang beigemischt gewesen. Und je länger desto mehr ward Beides gleich gewerthet. Das Interesse der Andacht, welches sich in der Anschauung der heiligen Stätten befriedigte, war nicht ohne jenes andere, ferne Länder zu besuchen. Die Büßungen der Askese wurden theilweise von denselben geleistet, welche die Genüsse jener Reise nach dem Orient kennen lernen wollten. Unter den kaum zählbaren Schaaren, welche mit dem Kreuze sich zeichnen ließen, um dem Heiland das Kreuz nachzutragen, mit dem Schwerte sich umgürteten, um für ihn, als den das Heer sichtbar leitenden obersten Kriegsherrn, zu fechten, waren doch Tausende, welche das Getümmel, die Abenteuer des Lagerlebens lockten. Nicht für immer. Die Einen kehrten heim, die Anderen blieben als friedliche Ansiedler in Palästina[3]). In der Wonne der Andacht hatten sie die Wallfahrt angetreten; in himmlische Visionen verloren, unter dem Geleite Christi[4]) und der Heiligen dieselbe vollendet. Mit einer unermeßlich erweiterten Kunde der natürlichen Dinge, bereichert mit sinnlichen Anschauungen, zum Verständniß der gemeinen Wirklichkeit ernüchtert, der Weltlust voll, kam man in die alte Heimath zurück oder blieb in der neuen.

In dem einen wie in dem anderen Falle traten nicht selten die Mühen der Werkelarbeit an Stelle der asketischen Contemplation. Neben dem Verlangen nach dem Kampfe gegen die Feinde der Kirche kam der Sinn für den friedlichen Völkerverkehr auf. Während jenes stieg und fiel, erhielt sich dieser mit einer gewissen gleichmäßigen Stätigkeit, um neue Cultur-Verhältnisse vorzubereiten. Die Ausschweifungen der asketischen und spiri-

tualistischen Triebe hatten die Heerzüge gegen den Islam motivirt. Der feinere Geschmack für materielle Lebensgenüsse war eins der Resultate. Die Begeisterung eines exclusiven Glaubens war es gewesen, welche Millionen gegen dessen Feinde gewaffnet hatte. Stimmungen der Toleranz, Neigungen zum Indifferentismus scheinen Tausende zurückgebracht zu haben[5].

Aber sehen wir von diesen Folgen, an welche unsere Darstellung noch einmal erinnern wird[6], auf die ersten Anfänge zurück, so waren selbst diese nicht unzweideutig.

II.

Schon das Wandern selbst war ein sich Lossagen von den gewohnheitsmäßigen Banden des Lebens[1], ein thatsächliches Suchen über die Grenzen der durch die Geburt gegebenen Verhältnisse hinaus, eine Kritik in Thatsachen. Allerdings von den Kreuzfahrern ward dieselbe nicht in unbeschränkter Weise geübt. Die Kirche welche, diese Reisen anregend auch die Ziele vorschrieb, vereitelte alles Wählen. Es war in Wahrheit ihre Autorität, welche wenigstens in der ersten Zeit sogar die Bewegungen der Kreuzheere leitete. Gleichwohl wurden durch diese jene anderen sei es veranlaßt, sei es verstärkt, in welchen lediglich die regellose Wanderlust sich auswirkte. Nicht blos jenen Nachtrab der Glaubensarmee meinen wir, welcher in weiter Ferne folgte, zum Theil von dieser sich ganz ablöste und seine eigenen Abenteuer suchte. Massen noch ganz anderer Art zogen im 12. Jahrhundert in Deutschland und Frankreich umher, mit der bewußten Absicht als die Emancipirten sich zu geberden. Neben den Troubadours traten die Vaganten[2] auf, aber nicht, um den weltlichen Gesang durch den geistlichen zu übertönen. Diese entarteten Glieder des clerikalen Standes suchten ihre Ehre in dem Ruhme eines um so ungebundeneren Weltlebens. Kleine Gruppen schwollen in über=

raschender Schnelligkeit zu kaum übersehbaren Schaaren an. Flüchtige Mönche, beweibte Priester, Magister, welche den Schulstaub abschütteln oder andere Lehranstalten aufsuchen wollten, schlossen sich an: eine buntscheckige Procession lärmender Protestmänner, voll Lebenslust und um so zügelloser, je peinlicher bisher der Zwang der Disciplin gequält hatte. Ihre ursprüngliche Heimath war das Kloster oder die Pfarrwohnung; die Stätte, wo sie dermalen am liebsten lebten, der Reisepfad oder das Wirthshaus. Da haben sie gezecht und gescherzt, gelacht und gesungen, des Lebens Ernst hinweggespottet, und doch des ernsten Sittenrichters Amt verwaltet. Cynisch im Ausdruck, platt in der Form, stark abstechend von der Zartheit der metrischen Weisen der Troubadour's[3]), spiegelt das Lied der Vaganten die Stimmung der Autoren um so klarer ab. Sie sind erbittert, wie man sieht, durch die Wahrnehmung der Carricaturen des geistlichen Standes; kein Wort ist zu hart, um zu zeichnen und zu züchtigen[4]), was sittlich anwidert. Die grellen Contraste zwischen Bestimmung und Leben werden in ebenso grellen Farben gemalt. Die Maler gebrauchen dergleichen nur zu gern. Diese ostensible Antipathie ist, wie es scheint, doch zugleich nicht ohne geheime Sympathie.

Es ist wahr, nirgends finden wir da, wo der frivole Unglaube der Zeitgenossen geschildert wird[5]), ein ausdrückliches Wort, welches denselben genehmigte. Niemals hat diese Poesie das katholische Dogma offen angegriffen oder angezweifelt. So schneidend die Kritik ist, so rückhaltslos in Bezug auf die Personen, in keinem Verse wird ein häretischer[6]) oder gar den Unglauben unmittelbar bekennender Satz ausgesprochen. Aber wahrlich auch kein apologetischer. Und schwerlich ist das ein unschuldiges oder zufälliges Fehlen; vielmehr ein heimliches und doch nur zu verständliches, zugleich positives Zeugen auch gegen die Kirche. Diese verheißt die seligmachende zu sein im Gegensatze zu der Welt. Unsere Sänger preisen die letztere als diese Spenderin in ebenso ausschließlicher Weise. Die Kirchlichen verklagen sie hart[7]); der

Kirche selbst bedürfen auch sie, nur um neuen Stoff zur Parodie zu gewinnen[8]).

Dort steht das Haus Gottes, hier die Schenke[9]). Dort oben locken die himmlischen Engel; hier unten blinkt der schäumende Pokal. Also lasse man im Himmel beten für die fröhlichen Zecher auf dieser Erde! — Die christlichen Mysterien galten wohl als fromme Phantasien entzückter Seelen. Man gedenke ihrer, wenn das Sterben nahet; in dem diesseitigen Leben feiert man andere. Man gehe nur den Weg, welchen diese lustigen Wanderer eingeschlagen haben, befreit von den Satzungen eines weltscheuen Methodismus, von der Enge der Klostermauern nicht mehr umfangen; man versüße sich den Aerger über der Menschen Thorheit durch die Würze der Satire, man schelte um so herzhafter auf diese schlechte Welt, je mehr sie dazu herausfordert, und man wird in ihr das finden, was die Kirche nur verheißt, aber nicht bietet, — der Seele Seligkeit. —

III.

Jene altklugen Meister meinten das nicht, welche nach einem Leben voll Saus und Braus sich endlich zur Ruhe gesetzt hatten und weinerliche Vorlesungen hielten über die himmlische Bestimmung des Menschen. Unter Seufzern über die eigenen Mißgriffe als sittliche Fehltritte der Jugend empfahlen sie Anderen geistliche Zucht und geistliche Wissenschaft als die wirksamsten Mittel den profanen Sinn zu bannen. Und doch lebte in diesem oder jenem dieser Klagenden das alte Weltkind fort. Es verrieth sich in der nämlichen Rede, welche die geschehene Conversion bekennen wollte. Der eine[1]) erklärte sich für schuldig, dereinst Liebeslieder gedichtet zu haben. Seit dem Eintritt in das Kloster sollte das allerdings anders geworden sein. Aber nicht blos ward fortgesetzt, was angefangen war; alle diese Frivolitäten möglichst schamlos einzugestehen, machte dem alten Sünder

eine ganz besondere Freude[2]). Der andere, der sich bewogen fühlte, eine bewegliche Epistel[3]) über die Tändeleien des Hofclerus des Königs Heinrich II. von England zu schreiben, brauchte nicht lange Forschungen anzustellen: den Stoff lieferten die eignen Erfahrungen. Auch er hielt es für das Gerathenste, die eigene Vergangenheit zu verdammen[4]). Je rückhaltsloser die Confessionen lauteten, um so wirksamer sollten sie rühren. Aber der Mann, welcher diese Umkehr predigte, hatte sie selbst noch nicht vollzogen. Er redete sich das vor und konnte es doch nicht beglaubigen. Daß die Ruhe der Seele nur zu finden sei in dem Erbe der Heiligen, davon bekennt er überzeugt zu sein[5]); aber er hat zuviel gelebt in dieser Welt, „um jenes erwerben[6]) zu können."

In der That, das ist deutlicher geredet, als Noth that. Der scharfsinnigere Leser erkennt auch ohn solche Erinnerung in den zierlichen Sätzen, welche jene Asketen-Moral verkündigen, den stylistischen Stutzer. Mag er auch noch so heftig klagen über die Verirrungen der Zeitgenossen[7]), ein Wehe ausrufen über die schlimme Verweltlichung; er selber bleibt doch, was er war. Die Welt ist arg, aber doch gut genug um als Schauplatz des literärischen Ehrgeizes[8]) zu dienen. — Episteln über Episteln wurden von ihm und Anderen geschrieben, vor den schlimmen Thorheiten „der Welt" zu warnen. Aber was half das? —

Diese Autoren nicht weniger als die Adressaten waren Kinder des Jahrhunderts, von dem modernen Zeitgeiste inspirirt. Hier machte sich ein Cleriker, schon hoch in Jahren, immer noch mit den Rechts- und Humanitätsstudien[9]) zu thun und hörte die Frage, ob es denn nicht endlich an der Zeit sei sich an des Apostels Wort zu erinnern, Christum lieb haben sei besser als alles Wissen[10]), ließ sich aber dadurch, wie es scheint, in der bisherigen Lebensordnung nicht beirren. Dort hatte ein anderer die Bücher überhaupt bei Seite gelegt, um das Geschäft des Geldmachens[11]) zu übernehmen. Aber auch da, wo das wissenschaftliche Interesse sich erhielt, wollte es doch keineswegs sich sei

es ausschließlich, sei es überwiegend durch die Theologie befriedigen. Die contemplative Neigung wich auffällig häufig der ausschließlich wissenschaftlichen[12]), der Sinn für die Gotteswissenschaft dem für die Jurisprudenz.

In Deutschland nicht weniger als in England und Frankreich schienen mit einem Male hier und dort Geistliche und Mönche vielmehr Jünger der Themis als des Herrn werden zu wollen. Sah man sich um z. B. in den Zellen des Klosters Corvey[13]), so fand man mehr Exemplare der Rechtsbücher als der Bibel. Man arbeitete fleißig genug, aber nicht, wie man sollte. Oft mußte Abt Wibald die Disciplinargewalt anwenden, um die Erinnerung an die geistliche Beschäftigung zu verschärfen. — Am Hofe des Erzbischofs Theobald von Canterbury saßen die Cleriker vom Morgen bis zum Abend über dem Justinianischen Codex oder dem Decret, um den juristischen Scharfsinn zu üben[14]). Selbst der verbannte Thomas Becket muß sich von seinem getreuen Johannes von Salisbury mahnen lassen, statt über die Kanones vielmehr über die Psalmen zu sinnen[15]). Und Peter von Blois, von Haus aus eine philologisch-juristische Natur[16]), dazu durch die Richtung der Zeit für diese Studien entschieden, ringt vergebens darnach, sich und Andere von den verführerischen Reizen derselben zu befreien. Er wird nicht müde in wohlgefügten Sätzen hier einen jüngeren, dort einen älteren Bekannten zu ermahnen[17]), endlich zu jener Wissenschaft von den göttlichen Dingen überzugehen, welche allein Genüge gebe. Allein er selbst versteht offenbar nicht sich darein zu finden. Deutlich genug sieht er die Gefahren, welche solche Werkelarbeit dem Jünger des Herrn bereite[18]). Die weltlichen Gesetze sind ja heidnischen Ursprungs; ihre Kenntniß bringt nicht den Frieden, sondern den Streit; je häufiger dieser ist, desto mehr wird jene erweitert. Sie erbauet nicht, sondern zerstört[19]). Indessen bleibt das Alles eine schwächliche Tirade, eingegeben von den sentimentalen Stimmun-

gen. Diese kommen und gehen, ohne irgend die Lebensansicht zu ändern.

Die Weltlust, welche zu bannen man wiederholt den Anlauf nimmt, bricht immer wieder mit unwiderstehlicher Macht durch. Der Asketismus statt zu ertödten wirkt vielmehr belebend. Man war verzückt in Visionen und Betrachtungen der Ueberschwänglichkeiten der himmlischen Welt oder erkünstelte dergleichen. Aber der Sinn für die diesseitigen Verhältnisse, einmal in ungewöhnlicher Weise erweckt, war doch nicht einzuschläfern. — Der Trieb des weltlichen Wissens, des selbständigen Suchens hatte sich nicht nur erhalten, sondern gesteigert, damit eine die Aufklärung irgendwie erzielende Tendenz.

IV.

Gefördert wurde dieselbe auch fernerhin grade durch die Maßnahmen der Reaction. Es sei nur flüchtig daran erinnert, daß in dem Kirchenregiment wie in der Disciplin, in der Praxis wie in der Wissenschaft die im Kampfe Berengar's siegreich gebliebene Autorität als die Alles entscheidende Instanz sich zu halten suchte[1]).

Aber je anspruchsvoller sie die Unterwerfung forderte, um so mehr schärfte sich die Opposition oder der Zweifel[2]). Und dieser sah sich überdies täglich herausgefordert durch das seit dem Anfange der Kreuzzüge in neuen, wie man meinte, unerhörten Hyperbeln sich überbietende Mirakelwesen.

Die Wallbrüder erlebten dergleichen auf den Zügen zum heiligen Lande und in demselben[3]); aber die Berichte darüber, die massenhaften Reliquien, welche von dort importirt wurden, entzückten auch die in Europa einheimische Christenheit. Und gleich als ob eine geheime Eifersucht dabei mitgewirkt hätte, die Funde in den alten christlichen Ländern blieben hinter denen, welche man in dem neuen machte, kaum zurück. Es verging in manchen Gegen-

den kaum ein Tag, an welchem nicht die eine oder andere Wunderthat als die vornehmste Neuigkeit erzählt worden wäre[4]). Vielleicht ist in den meisten Fällen auch in diesem Jahrhundert die naive Gläubigkeit das Motiv gewesen. Aber auch Betrug und Absicht der Täuschung, gemeine Handelsspeculation waren dabei im Spiele. Unter den Zeitgenossen waren wenigstens einige[5]) scharfsichtig und wahrhaftig genug, dergleichen[6]) aufzudecken. Sie gelten uns als die Fortsetzer einer historischen Kritik, welche das in den meisten Kreisen überwiegend Träumerische der Lebensstimmung wenigstens einzuschränken beflissen sind. Nicht als ob sie dasselbe zu überwinden vermocht hätten; aber sie ernüchterten doch hier und da, schärften die Beobachtung in einzelnen Fällen.

Schon die ungeheure Massenhaftigkeit der vorgeblich geschehenen Wunder machte sie stutzig. Und wiederholt in der Lage, die Täuschungen enthüllen zu können, warnten sie in eindringlicher Rede vor der kritiklosen Schätzung alles Dessen, was die Legende des Tages verkündigte, und drangen auf Scheidung des Aechten und Unächten[7]). Sie wollten hindern, daß das Wunder, je häufiger die Zeitgenossen sich einbildeten dasselbe zu erleben, um so mehr an die Stelle der natürlichen Ereignisse in deren Bewußtsein träte; der Unterschied zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Geschehen in dem Zauberlichte des Aberglaubens zerfließe[8]). Es war der Gedanke von der verhältnißmäßigen Selbständigkeit der Welt, welcher in jenen Männern aufleuchtete. Nicht als ob derselbe ihr gesammtes Bewußtsein geklärt hätte; vielmehr blieb dasselbe vielfach umdunkelt von den Irrungen des Volksglaubens. Und schon darum haben sie schwerlich auch nur in der nächsten Umgebung nachhaltigen Einfluß geübt. Wohl aber war der Eindruck des schneidenden Contrastes zwischen ihrer Special-Kritik und des sich fortsetzenden Mirakelwesens geeignet, wenigstens vorübergehend ernstere Gedanken, auch die Neigung zu einem nüchternen Beobachten zu wecken. —

Man hörte von den Klagen, welche Guibert von Nogent

über die außerordentliche Schwierigkeit der Ausmittelung des wirklich Historischen erhoben hatte [9]), las vielleicht selbst in seiner Geschichte der ersten Kreuzfahrt die Warnungen vor Leichtgläubigkeit [10]), die Mahnungen zur Unterscheidung der wahren und falschen Wunder, zur Prüfung aller mündlichen und schriftlichen Berichte, die Beispiele der absichtlichen Entstellung des Thatbestandes [11]) und wurde vielleicht zu einer Vergleichung dieser also zweifelhaft gemachten Ueberlieferungen mit denen der evangelischen Geschichte selbst geführt. Der Eine oder Andere, nunmehr aufmerksam geworden auf den Ursprung der Sage und deren Uebertreibungen, die Differenz des Factischen und der volksmäßigen Erzählung, mochte je länger je mehr auf den Gedanken kommen, daß es sich im Grunde mit jenen alten Traditionen über die Apostel ebenso verhalten möge wie mit diesen neuen. Nicht allein die von den Kirchenvätern überkommenen mochten zweifelhaft werden, sondern auch die der kanonischen Apostelgeschichte selbst. Der Apologet, welcher grade diese letztere als die authentische Urkunde gegenüber den sonstigen schwankenden Ueberlieferungen würdigt [12]), hat nicht bedacht, daß die von ihm gemachte Scheidung dem gewöhnlichen katholischen Volksglauben seiner Zeit nicht geläufig war. Und hätte er länger gelebt, so würde er erfahren haben, daß die Kritik, welche er selbst empfohlen hatte, von anders Gestimmten anders geübt ward.

Die Petrobrusianer wollten weder von den unkanonischen Apostelgeschichten noch von der kanonischen etwas wissen. Der Zumuthung des Glaubens stellten sie die Forderung des Beweises für die Aechtheit entgegen [13]). Man verlangte die Aussagen der Zeugen selbst statt der Ueberlieferungen derselben. Beriefen sich die Katholiken auf die Kirche als die die Wahrheit dieser Zeugenschaft verbürgende Autorität, so erwiderten diese Häretiker, vielmehr bezeuge sie nur das, was sie selber glaube; nicht aus Wissen, nur aus Glauben stamme das Ansehen, welches sie den neutestamentlichen Büchern zu verleihen beanspruche.

V.

Ein dreistes Antasten, wie man sieht, nicht nur eines Bestandtheils des katholischen Systems, sondern des Princips oder doch ein Enthüllen der Zweideutigkeit des Begriffs der Tradition als geschichtlicher und constitutiver [1]), der sichere Ansatz zu einer zu gründenden historischen Kritik. Aber sie wird sofort in einer Weise angewandt, welche zum völligen Skepticismus verführen konnte. Freilich der eigenen Erklärung nach wollte diese Secte nicht das nur glauben, was sie selbst gesehen und erfahren hatte (was der Gegner unterschiebt), sondern die Berichte derer anerkennen, welche selbst gesehen und erfahren hatten [2]). Aber indem sie das zur Bedingung alles historischen Wissens machte im Gegensatze zu dem zu Glaubenden, ward der unvergleichlich größte Theil der Vergangenheit aus dem Bereiche des ersteren ausgeschlossen. Die Wissenschaft der Geschichte, welche an die Stelle des Glaubens treten soll, reicht nur so weit, als das Vernehmen der ursprünglichen Zeugen ermöglicht wird. Und wie nahe lag der Satz der weiteren Consequenz, welche Peter der Ehrwürdige bezeichnet, nichts sei zu glauben als das, was man selbst gesehen und erfahren habe! — Unser Autor zieht dieselbe im apologetischen Interesse, um die Petrobrusianer durch Nachweis des Selbstwiderspruchs zu widerlegen. Sie bekennen, an das in Heilsthatsachen sich offenbarende Evangelium zu glauben, und haben dieselben doch nicht gesehen [3]). Wie können sie also, ohne der eigenen Voraussetzung untreu zu werden, das Zeugniß der Kirche in der Weise entwerthen, wie sie thun. Das Evangelium ist ja auch als schriftliches von derselben ebenso überliefert wie die Apostelgeschichte, die biblischen Schriften alle. Die in Rede stehenden Gegner, welche jenes anerkennen, ohne daß die von ihnen erhobene Forderung erfüllt würde, werden also durch das eigene Thun der Unhaltbarkeit ihrer Doctrin überführt.

Aber umgekehrt haben gar Manche in dieser Zeit den Kanon

der Selbsterfahrung als das nunmehr entdeckte Mittel beurtheilt, allen Irrungen zu entgehen[4]). Hatten doch auch sie sich überzeugt, wie von Anderen Wunder gefälscht[5]), Reliquien untergeschoben, Heiligen-Legenden ersonnen würden. Die neu Aufgeklärten wollten nunmehr selber sehen und sahen ebendeshalb vielfach — keine Wunder[6]), wohl aber viele Apologeten erstehen, welche auch das zu erklären wußten, unglücklicher Weise aber auf völlig widersprechende Weise. Nur der Glaube schaut das Wunder; weil es daran Vielen mangelt, mangelt ihnen auch das Auge für das wirklich geschehende Wunder, sagte der eine[7]). Nein! Weil der Glaube schon hinreichend gekräftigt ist, darum werden dergleichen heutigen Tages weniger vollbracht als in der alten Zeit, wo derselbe erst zu kräftigen war, sagt nicht der andere, sondern derselbe Apologet[8]), dem also das augenblicklich als unbestritten vorausgesetzte Factum der Seltenheit des Wunders als Erweis für die jetzt umfassendere und reinere Christlichkeit gilt. — Allein giebt es denn nicht auch im zwölften Jahrhundert Millionen Nicht-Christen[9]), welche ebenso, wie das dereinst in den ersten Jahrhunderten geschah, durch dieselben außerordentlichen Mittel zu überführen wären? — Gewiß, darum werden sie unter Umständen auch heutigen Tages noch angewandt. In Palästina, ruft Peter der Ehrwürdige aus, geschehen auch jetzt noch zu dem nämlichen Zwecke ebenso viele Wunder als in Christi und der Apostel Zeit. Selbst wenn diese nicht gethan wären, würden jene völlig ausreichen, in den „Ungläubigen" den Glauben zu erwecken[10]), wenn diese nur sehen wollten. Aber auch gar Mancher unter den durch Kritik ernüchterten Gläubigen in Europa hätte trotz des gekräftigten Glaubens nur zu gern gesehen[10a]) — und hörte und las doch nur diese Worte des Apologeten, welche lediglich verkündigten, was Andere gesehen zu haben versicherten. Dagegen sahen sie wirklich in den engsten Erfahrungskreisen Beispiele nicht blos der Täuschung[11]), sondern auch der Selbsttäuschung in diesen Dingen. Der eine meinte dieses, der Andere jenes Wunder

erlebt zu haben. Jener zweifelte vielleicht nur an der Richtigkeit der Wahrnehmungen des Anderen, um die seinigen für desto sicherer zu halten. Konnte man aber nicht unter dem Eindrucke so vieler Irrungen in der Auffassung des ächten Thatbestandes irre werden auch an den eigenen? — Konnte man nicht wenigstens zu bedenklichen Schlüssen auf die Beschaffenheit aller Ueberlieferungen, auch der von dem Leben Jesu kommen? — Jede religiöse Secte hat ihre heilige Geschichte; jede, dem Bann der Voreingenommenheit unterstellt, erklärt nur diese für die glaubwürdige [12]). Diejenige, welche sich die christliche Kirche nennt, verfährt nicht anders. Wie? wenn Dasjenige, was sie überliefert, auch nur eine Sammlung von Legenden wäre, von Selbstgetäuschten und Täuschenden überkommen? —

Wir wissen, daß Gedanken dieser Art bereits in diesem Jahrhundert in gewissen Kreisen wenigstens angedeutet, in anderen laut ausgesprochen worden sind. —

VI.

Die Volksmeinung, daß der Heilige legitimirt werde durch das Wunder, wurde hier und da bestritten [1]); die leichtsinnige eigenmächtige Kanonisation Unwürdiger zur Beschämung der Zeitgenossen persiflirt [2]), allerdings um die Würde der ächten Heiligen um so sicherer zu bestimmen. Aber mißlich war diese Methode doch in einer Zeit, wo die Apologeten vornehmlich die thaumaturgische Instanz als Kriterium der Wahrheit des Evangeliums [3]) anzurufen fortfuhren. Der Offenbarungscharakter desselben sollte durch die einst vollbrachten, ja noch mehr durch die in dem heiligen Lande eben jetzt geschehenen [4]) Wunder erhärtet; die Heiligkeit des Erlösers grade durch diese bewiesen; die Kanonisation eines Verstorbenen aber, selbst im Fall dergleichen beglaubigt werden könnten, nicht ohne Weiteres gefordert oder vollzogen werden. Das war eine Zumuthung, welche in ihrer Inconsequenz offenbar

geworden leicht das Gegentheil von dem bewirken konnte, was man beabsichtigte. Ward der eben erwähnte Kanon, welcher den Heiligendienst regeln sollte, auf die evangelische Geschichte angewandt, so war auch die Heiligkeit des Herrn in Frage gestellt. Denn die Acten einer gesetzmäßigen, den Thatbestand der evangelischen Geschichte bestätigenden Untersuchung konnte man doch nicht beibringen. Und wenn man auch nicht nachweisen kann, daß damals irgend Jemand das Bedürfniß fühlte, dergleichen als den Glauben bedingende Documente zu fordern, so bleibt doch ein Anderes um so wahrscheinlicher, daß die specifische Bedeutung Jesu, welche man auf der einen Seite zu feiern unternahm, auf der anderen grade durch das Ueberschwängliche dieser feiernden Reden wieder verdunkelt, ja möglicher Weise dem Zweifel Preis gegeben ward. Wenn Guibert von Nogent[5]) die erste Kreuzfahrt als ein Ereigniß preist so groß, wie es die Welt noch nicht gesehen, glänzender als alle Wunder des Alten Testaments; wenn der Mönch Robert[6]) meint, seit der Schöpfung der Welt, seit dem Mysterium des Kreuzes sei nichts geschehen, was diesem Zuge zu vergleichen sei: so mag das als eine vielleicht ungefährliche Hyperbel des gläubigen Enthusiasmus beurtheilt werden können. Aber sie leitete doch dazu an, statt des vergangenen Lebens Jesu vielmehr dasjenige, was dermalen in Palästina geschah, als die wirkliche heilige Geschichte zu betrachten[7]). Und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hatten die excentrischen Thomisten[8]) in England in dem Martyrium des Erzbischofs von Canterbury eine Passions- und bald auch eine Auferstehungsgeschichte, welche die des Herrn beinahe überbot. Nüchterne Zeitgenossen dagegen, denen der auferstandeue Heilige nicht erschien, und die versuchen mochten die von Anderen berichteten Erscheinungen psychologisch zu erklären[9]), konnten diese Methode auch auf die evangelische Ueberlieferung übertragen. Wer diese Hypothese lediglich durch Erinnerung an die allgemeine Unkritik und traditionelle Gläubigkeit der Zeit entgründen zu können meint,

möge unter Anderem den Einfluß der die Skepsis anregenden Häresie auf die Stimmung des Volks erwägen.

VII.

Der Eindruck, welchen der Katholicismus als Religionssystem bereitete, beruhte wenigstens zum Theil auf der unverhältnißmäßigen Macht, welche demselben beiwohnte, auf der majestätischen Sicherheit seines Waltens. Die katholischen Apologeten haben von früher Zeit an das Eine wie das Andere betont. Auch diejenigen, welche unserem Weltalter angehören, bedienen sich dieses Mittels in den Ausdrücken des stärksten Selbstgefühls [1]). Aber die Klagen über die bedrohliche Zunahme des Abfalls [2]) von der Kirche schwächen doch die Kraft dieses Beweises wieder ab. In der That, je weiter das Jahrhundert fortschritt, um so weniger konnte man von der exclusiven Herrschaft der Kirche als katholischer reden [3]). Die häretische Opposition, statt zu weichen, stärkte sich in jedem Jahre. An die Stelle der wenigstens scheinbar ohne Zusammenhang wandernden Banden trat je länger je mehr ein organisirtes Gegenkirchenthum, sich verschleiernd und offenbarend, wie es die Politik gebot. In dem südlichen Frankreich war seit dem sechsten Jahrzehend die alte Kirche dem numerischen Bestande nach kaum die überlegene [4]). In den Grafschaften Albigeois und Toulouse erlebte man einen völligen Umschwung der Dinge: das, was die officielle Sprache Häresie nannte, herrschte in Wahrheit als katholischer Volksglaube, das herkömmliche katholische Dogma galt dieser Bevölkerung als Häresie. Und im Jahre 1165 geschah es, daß Bekenner des einen wie der andern, anscheinend als Vertreter gleichberechtigter Parteien gewürdigt, dieser Stellung entsprechend mit einander verhandelten [5]). War das gleich in diesem Jahrhundert ein Vorübergehendes, diese Art der Disputation, als Thatsache der Anerkennung, mußte die Sicherheit des katholischen Bewußtseins stören [6]). Noch mehr freilich

das Gewicht der Einwürfe der disputirenden Häretiker selbst[7]). Die Anklagen, daß das, was die katholischen Priester lehrten, nichts Anderes als Menschensatzung, die cultischen Uebungen Aberglaube, die Sacramente Blendwerke des Satans seien[8]), die lauten Reden von den Betrügereien der Messelesenden, den Leib Christi „machenden" Pfaffen[9]), in der Wirkung verstärkt durch den unter Katholiken und Häretikern gleich verbreiteten Haß gegen diese Verklagten, das vielfach Kritische der biblischen Erörterungen, — dies Alles konnte kaum anders als in Vielen das eingeschläferte Gewissen wecken, das erweckte verwirren, den Zweifel unter Hohen und Niedern erregen und nähren.

VIII.

Nicht minder veranlaßten dazu die Verhältnisse des Judenthums. — Es ist wahr, die Kreuzzugsbewegung hat das Exclusive der Stimmung der Christen zunächst verschärft, die Gräuel der Verfolgung[1]) über jene Unglücklichen gebracht, welche man als Feinde des Kreuzes haßte. Aber dauernd haben die angedeuteten Excesse nicht eingeschüchtert. Vielmehr scheinen die Juden in dieser Zeit fester und dreister aufgetreten zu sein als bisher. Vor allem in Frankreich[2]) unter Ludwig VII. und Philipp August lebten dieselben im Ganzen im Vollgefühl der Sicherheit und verkehrten mit den Christen auf gleichem Fuße[3]). Juden nahmen, unbekümmert um die wiederholten Verbote früherer Concile[4]), Wohnungen in den Häusern Jener. Christliche Knechte und Mägde dienten in jüdischen Familien[5]). Katholische Geistliche und Rabbinen nahmen keinerlei Anstoß an regelmäßigem Umgang. Die großen Barone in Südfrankreich stellten bewährte Israeliten an die wichtigsten Posten[6]). Von Papst Alexander III. wußte man, daß er einen jüdischen Haushofmeister[7]) in seinen Dienst berufen hatte. Andere verwendete man in anderen Fällen. Hier bedurfte man ihres Geldes, dort ihrer ärztlichen Kunst. Gar manchen

wissenschaftlichen Forschern unter den Christen waren ihre Reiseberichte, ihr reicher Bücherschatz unentbehrlich. Ihre Unermüdlichkeit in dem Fahnden auf Handschriften, ihr linguistisches zum Uebersetzen in hohem Grade befähigendes Talent, die Bekanntschaft mit den Verhältnissen der Araber und der christlichen Nationen, mit den Zuständen in dem Oriente und Occidente machten sie zu Leitern des wissenschaftlichen Weltverkehrs [8]). Um so leichter konnten sie das auch in Bezug auf den Austausch der religiösen Ideen zunächst in dem westlichen Europa werden.

In Spanien, wo ein dreifach gearteter Monotheismus bestand, hatten die daselbst einheimischen Juden die praktische Schule der theologischen Controverse durchzumachen mehr als anderswo Gelegenheit. Disputationen [9]), zuerst aus dem Stegereif gehalten, demnächst niedergeschrieben, dienten vielleicht Anderen zum Muster des Verfahrens in dem gleichen Falle. Genossen jeder der genannten Religionsgemeinschaften legten den Grund zu einer comparativen Apologetik. Schwerlich sind diese literarischen Versuche, in arabischer Sprache abgefaßt [10]), alle diesseits der Pyrenäen bekannt geworden; wahrscheinlich aber die dort erörterten Gedanken durch jüdische, aus der Halbinsel gebürtige Wanderer auch hierher verbreitet. Also empfingen auch die in Frankreich, England, Deutschland ansässigen Israeliten, vielleicht auf die Streitschriften des Jehuda ha-Levi [11]), Jacob ben Reuben [12]) aufmerksam gemacht, verstärkte Impulse zum keckeren Auftreten gegen die Christen. Diese Thatsache bleibt sicher, auch wenn jene hypothetische Begründung verfehlt sein sollte.

Schon die zunehmende Zahl der apologetischen Werke [13]) christlicher Autoren gegen das Judenthum ist beweisend; noch mehr der Inhalt derselben. Die mündliche Controverse, wie wir erfahren, wurde bald ein beliebtes Thema auch außerhalb Spaniens. Die Juden begnügten sich nicht mit bescheidenen Zweifeln, mit halblautem Spott [14]), mit gelegentlich angedeuteten Bedenken auf Veranlassung katholischer Bekenntnißacte; sie fühlten sich hin-

reichend sicher, um abgesehen von diesem Allen die Offensive ergreifen zu können. Begegnungen auf Reisen waren oft genug das Signal dazu. Auf offener Landstraße[15]) geriethen alt- und neutestamentliche Monotheisten in freiestem Wechselgespräch aneinander. Namentlich das Dogma von der Trinität, dem Abendmahl wurde Gegenstand überaus zudringlichen Forschens[16]). Anderswo wurden die Häuser der Israeliten um so eher die Stätten auch für Unterhaltungen dieser Art, als sie schon aus anderen Gründen eine außerordentliche Anziehung übten. Wo hätte man z. B. in Chatillon sicherer die Zeitung der letzten Tage erfahren können als in der Wohnung jenes ungenannten Juden, welchen Walther, der Dichter der Vagantenlieder[17]), regelmäßig am Sonntage in dieser Absicht besuchte? — Da gab dann das eine Wort das andere: von der Politik und den kleinen Ereignissen des Tages ging häufig genug das Gespräch auf die religiöse Frage über. In anderen Fällen wurde dieselbe sogar in bischöflichen Residenzen oder Klöstern verhandelt. In Sens durfte Nathan Official[18]) dem hiesigen Bischof, dem Könige Ludwig VII. auf dreiste Fragen ebenso dreiste Antworten ertheilen. Und selbst in Gegenwart des Papstes Alexander III. gerieth er in der Unterredung über 4. B. Mos. XXIV. 17 keineswegs in Verlegenheit. — Den Abt Gislebert von Westminster[19]) besuchte um gewisser Geschäfte willen häufig ein Jude, der die Gelegenheit selten unbenutzt ließ, seine Zweifel an der Haltbarkeit sei es dieser sei es jener christlichen Lehre, namentlich der von der Menschwerdung Gottes[20]) zu äußern. So freimüthig auch diese Kritiken waren, gleichwohl verlief die eingeleitete Debatte in aller Freundschaft. Ebenso konnte ein anderer, welcher mit dem Bischof Odo von Cambray verkehrte, die Frage erheben, welchen Vortheil überhaupt die Erscheinung dessen, an welchen als Messias die Christen glaubten, der Welt gebracht habe[21]), ohne darum einen Verweis zu hören. Vielmehr einer gelehrten theologischen Gegenargumentation wurde er um so lieber gewürdigt, als dieser Angriff Veranlassung gab,

die Leistungsfähigkeit der Dialektik zu erproben. Beide Schüler Anselm's, welche die wirklich geführten Gespräche der literärischen Aufzeichnung werth hielten, glaubten dem geliebten Meister die siegreiche Abwehr dieser Attentate melden zu können. — Aber Erfolge dieser Art scheinen doch nicht grade häufig gewesen zu sein [22]). Es gab der Christen genug, welchen die Colloquenten — hier fragte ein Bekenner des Mosaischen, dort des häretischen Glaubens [23]) — durch die Redefertigkeit, wie durch die gelehrtere exegetische Bildung mehr als unbequem wurden [24]). Sie sollten antworten auf der Stelle; aber ihre auswendig gelernte Dogmatik war bald verbraucht [25]). Und wenn sie in ihrer Bibliothek sich Rath holen wollten, so sahen sie zu ihrem Schrecken, daß ein Buch fehlte [26]), dessen sie grade in dem gegebenen Falle bedurften. Ebenso ein gelehrterer Theolog', welchen man hätte zu Hülfe rufen können. Mehr als Einer klagte diese Noth dem fernen Freunde. Briefe über Briefe wurden geschrieben, diesen zur Abfassung eines neuen Handbuchs der Polemik zu vermögen [27]), brauchbar wenigstens für zukünftige Fälle.

Nicht alle Bedrängten indessen waren so glücklich, sei es überhaupt, sei es so rasch als nothwendig schien, die gewünschte Unterstützung zu finden. Viele müssen, ohne zuvor eine ausreichende apologetische Rüstung beschaffen zu können, gleichwohl die angekündigte Fehde annehmen, um bald darauf die Schmach der Niederlage zu erleiden [28]), ja zuweilen die bisherige Unbefangenheit des Glaubens zu verlieren [29]). Verständigere, die Gefahr erkennend, mahnten daher die Schwachen von aller Disputation ab [30]) und trösteten mit dem Gedanken, daß die Bekehrung Israels dem Rathschlusse des Herrn vorbehalten bleibe. — Also haben auch die kirchlichen Behörden [31]) geurtheilt, als sie dergleichen den Laien überhaupt untersagten.

Aber diese selbst, wenn sie dem Befehle zu gehorchen versuchten, waren darum doch nicht gegen die Einwendungen der Zudringlichen geschützt. Sie sollten darauf nicht antworten, muß-

ten dieselben aber gleichwohl hören und, wenn sie anders gewissenhaft genug waren, in ihrem eigenen Interesse erwägen und erledigen. Gar Manche, durch Scrupel gequält, suchten Beruhigung zu finden in der vorhandenen apologetischen Literatur. Hatte nicht der heilige Bernhard wiederholt erklärt, daß Werke dieser Art, selbst wenn der zunächst beabsichtigte Erfolg durch den Starrsinn der Widersacher vereitelt werden sollte, gleichwohl der Erbauung der Gemeinden[32]) dienen könnten? — Und doch hat grade diese Lectüre, wie es scheint, nicht wenige der Strauchelnden gänzlich zu Falle gebracht, die Zahl der Spötter vergrößert[33]). Welche unter den Vertheidigungsschriften in damaliger Zeit hatte eine größere Celebrität als Peters des Ehrwürdigen Tractat gegen die Juden? — Gleichwohl ist durch denselben die Menge der verfehlten Versuche dieser literärischen Gattung nur vermehrt. Die Art, wie von dem Verfasser von vorneherein sein Unternehmen in Betracht der Weltstellung der katholischen Kirche als überflüssig oder doch als Erweis der Herablassung verkündigt[34]), jeglicher Zweifel an dem Dogma als satanische Eingebung[35]) beurtheilt wird; das stete Pochen auf das Wunder[36]) und zugleich das Geständniß, daß diese wunderbare, durch göttliche Autorität gegründete Religion keinerlei Halt in dem religiösen Bewußtsein habe[37]), dürfte als eine an dem Wahrheitssinn geübte rohe Vergewaltigung nicht blos von jüdischen Lesern empfunden sein. Auch manchem Suchenden unter den Christen mochte sich während der Lectüre der Gedanke aufdrängen, daß, wenn das Christenthum nur also sich vertheidigen lasse, eine selbständige Ueberzeugung von dem religiösen Werthe desselben nicht zu gewinnen sei.

Aber erfuhren diese denn nicht, daß eben diese thatsächlich das Motiv zum Uebertritt wurde? — Conversionen der Art kamen hin und wieder vor, selten aber eine so denkwürdige wie die des deutschen Juden Hermann[38]), welcher als Abt des Klosters Scheda in Westfalen die Geschichte derselben selbst erzählt hat. — Nicht plötzlich war er Christ geworden, nicht in Folge

irgend welcher Drohungen oder lockenden Verheißungen. Er hatte sich langsam entschieden und ist doch entschieden.

Einst hatte er in Mainz dem Bischof Engilbert (= Egbert 1127—1132) von Münster, welcher sich im Gefolge des Kaisers Lothars III. befand, aus einer Geldverlegenheit durch ein Darlehen geholfen, ohne — was sonst üblich war — ein Pfand zu empfangen. Um so peinlicher hielt er den Termin inne, an welchem die Summe wiedererstattet werden sollte; da eilte er in die bischöfliche Residenz. Allein Engilbert erklärte sich für augenblicklich zahlungsunfähig; um so unerschöpflicher aber zeigte er sich in den Erweisen christlicher Liebe. Sieben Wochen hielt er den Gläubiger in Münster zurück, nicht um lästig zu werden durch irgend welchen Methodismus des Bekehrungseifers, sondern um das religiöse Verlangen wenigstens zu ermöglichen. Hermann durfte eine Predigt des Bischofs über die zehn Gebote hören; er besuchte regelmäßig den katholischen Gottesdienst in der Kathedrale ohne Schwierigkeit, aber auch ohne Erfolg. Er wurde angezogen, aber auch abgestoßen vor allem durch die Bilder und gewisse Bräuche, welche ihm als götzendienerisch erschienen. Das also wäre das vermeintlich tiefere Verständniß des Gesetzes, dessen sich die Christen rühmten! — Nein, nicht geistliche Erklärer, Uebertreter desselben sind dieselben, äußerte er eines Tags im Gespräche mit dem berühmten Abte Rupert von Deutz, welcher sich anheischig gemacht hatte alle Bedenken zu lösen. Diese Lösung war doch allzu dürftig: für ein Mittel der Anbequemung an die Bedürfnisse der Unmündigen und Unwissenden sollte man alles Dasjenige halten, was augenscheinlich von allen Katholiken als religiöse Pflicht ausgeübt wurde! Trotzdem war Hermann in Folge dessen, was er erlebt hatte, in ein gewisses Schwanken gerathen: was der Bischof nicht weniger gern bemerkte als sein Haushofmeister Richmar. Was hätten beide lieber gesehen, als daß dieser bereits suchende Nicodemus der Finder der ächten Perle des Evangeliums geworden wäre? — Der letztere ertheilte den

Rath, die Entscheidung durch ein Gottesgericht zu erleichtern. Er selbst wollte ein glühend gemachtes Schwert in die Hand nehmen. Bliebe diese unversehrt, dann sollte der Jude sich taufen lassen; wo nicht, dann verbliebe ihm das Recht der freien Wahl. Aber die Gegenrede des Bischofs zeigte, daß Agobard dereinst nicht vergebens gelehrt hatte, man dürfe den Herrn durch Willkürlichkeiten dieser Art nicht versuchen. Derselbe Gedanke wurde in diesem Munde wieder laut; ebenso die Erinnerung daran, daß Viele, welche Wunder gesehen hätten, darum doch nicht gläubig geworden wären. Selig sind diejenigen, welche nicht sehen und doch glauben, sagt der Herr. Das wahre Wunder ist die Bekehrung durch die Gnade; das rechte Mittel, dieselbe menschlich vorzubereiten, dies, daß wir als Bekehrte uns erweisen in Ausübung der Liebe gegen die zu Bekehrenden. Und das that vor allem er selbst. Da war nichts von jenem Stolze wahrzunehmen, welchen meist die katholischen Prälaten im Umgange mit den Kindern Israels zeigten. Milde und Herzlichkeit erleichterten den Verkehr. Hermann wurde dadurch gerührt, später gefesselt, wie er als Convertit bekannt hat. Vielleicht wollte aber auch er damals durch längeres Bleiben seinen Schuldner fesseln. Und in dem Publicum mochten sich allerlei Gerüchte verbreiten, als man demnächst diesen Gläubiger als Begleiter des Bischofs auf der Visitationsreise sah. Dieselbe führte auch nach Kappenberg, einem der drei von dem frommen Grafen Gottfried gestifteten Klöster. Welch' einen erhebenden Eindruck das Zusammenleben der Mönche machte! — Wie mächtig der Anblick dieser eigenthümlichen Verbrüderung wirkte! — Alle Mönche so verschiedenen Standes, so verschiedener Abstammung lebten nach der nämlichen Regel des Augustin in demselben Geiste. Allerlei Gedanken kamen dem Beschauer. Verglich er den Zustand seines Volks mit dem der Christenheit, welch' ein Gegensatz. — Jenes war gedrückt, zerstreuet, unter alle Nationen versprengt, diese, so viele Millionen zählend, die erste religiöse Großmacht der Erde. Wäre Gott nicht ihr

Gott, das Christenthum nicht die wahre Offenbarung, wie könnte man das erklären? — Hermann gerieth darob in Angst; er flehte um ein untrügliches Zeichen. Wenn doch ein Wunder geschähe oder eine innerliche Inspiration die übernatürliche Abkunft dieser Religion beglaubigte! — Aber er erfuhr weder das Eine noch das Andere, wohl aber, daß sein jüdischer Begleiter ihn auf das Schlimmste verläumdete. Als er nach Ostern von Engilbert das geliehene Geld ausgezahlt erhalten hatte, nunmehr mit jenem sich nach Cöln begab, erzählte man sich bald unter der hiesigen Judenschaft, Hermann habe den Glauben der Väter bereits abgeschworen und stelle sich nur also, als wäre er noch Jude. Das war die Angabe des fälschenden Erzählers, der um deswillen augenblicklich von Gott gestraft zu werden schien. Er erkrankte plötzlich und nach Verlauf von vierzehn Tagen war er todt. Ein allerdings erschütterndes Ereigniß, aber doch kein so handgreifliches Zeichen, wie es gewünscht war und noch gewünscht wurde. Auch die rechte höhere Erleuchtung ließ vergebens auf sich warten. Da kam denn der Zweifelnde darauf zurück, nur die theologische Controverse könne Gewißheit bringen. Könnten die theologischen Lehrer ihm aus Gesetz und Propheten die höhere göttliche Autorität des Neuen Bundes, und daß in diesem allein der Zugang zur Seligkeit eröffnet sei, beweisen, dann sollte der Uebertritt erfolgen. Aber als Hermann eben im Begriff war, sich nach geeigneten Leuten umzusehen, meldete sich mit Einem Male der Jude Alexander, um eine ganz andere Unterhaltung anzuregen. Jetzt sei es endlich Zeit zu heirathen, äußerte dieser; die Tochter schon lange genug verlobt. Der künftige Schwiegersohn, welchem diese Erinnerung grade damals so störend wie möglich kam, erwiderte, die Braut müsse sich noch einige Zeit gedulden; augenblicklich sei es ihm Bedürfniß, eine wissenschaftliche Reise nach England zu unternehmen. Allein diese Einwendung wurde als eine nichtige Ausflucht beurtheilt von dem erwähnten Hörer, wie von der durch ihn aufgeregten Judenschaft in Cöln. Diese beschloß demnächst

dem Renitenten die Wahl zu lassen, entweder die Hochzeit mit der Braut sofort zu feiern oder der Ausstoßung aus der Synagoge gewiß zu sein. Hermann erschrak, schwankte, überlegte. Hatte er nicht oft genug eine außerordentliche Offenbarung begehrt und war jemals dergleichen ihm zu Theil geworden? — Hatte er sich nicht wiederholt in Disputationen eingelassen? Keine aber überzeugte ihn von der Wahrheit der katholischen Dogmen. Also, schloß er, wird es wohl das Sicherste sein in dem Glauben, welchen man von den Vätern überkommen hat[39]), zu verharren. Alle Scrupel waren für den Augenblick durch diesen Gedanken verbannt, die Festlichkeiten zur Hochzeit wurden vorbereitet, die Abmahnungen der Christen überhört: der Tag kam, wo er die Braut heimführte und mit ihr zu den alten Gesetzen zurückkehrte, wie es schien, für immer. Allein nur drei Monate dauerte dieser Zustand der Sicherheit; da brachten die neu erwachten Zweifel über den jungen Ehemann die alte Pein und Angst. Er hatte gemeint, das religiöse Suchen sei für sein ganzes Leben beendigt. Vielmehr nöthigten die entsetzlichen Gedankenwirren, welche quälten, zu neuem Suchen. Abermals beschloß er das Mittel der exegetischen und dialektischen Erörterung zu erwählen. Vielleicht waren alle früheren nicht gründlich genug gewesen; jetzt sollte alle Kraft der Argumentation angespannt werden. Die gelehrten Katholiken, welche er aufgefordert hatte, ihn zu überzeugen, thaten auch ihr Mögliches. Aber vergebens. Hermann wußte stets neue Einwendungen vorzubringen. Das schien denn doch zu arg. Als eines Tags sich die Scene des heftigen Widerstandes wiederholte, sprang einer der dabei anwesenden Cleriker auf und rief: wozu diese Mühe? — Wir wissen es ja, noch heute ist, wie der Apostel sagt, die Decke Moses den Kindern Israels über das Angesicht gebreitet. Gehört nicht auch Hermann zu diesen? — Er fühlte sich getroffen und mochte meinen, es sei am besten, statt einen Blinden sich schelten zu lassen, sich sofort als einen Sehenden zu offenbaren. Also geberdete er sich als Christ; man bemerkte, daß

er fortan die katholischen Bräuche mitmachte, namentlich den der Bekreuzung. Aber indem er sich bald wieder der schweren Strafe erinnerte, welche die Thorah im Falle des Götzendienstes verhängte, empfand er neue Qualen der Unruhe. Er wollte Christ sein und war es nicht. Er gehörte noch dem jüdischen Volke an und war doch schon ein Abgefallener. Ein furchtbarer Kampf der Gefühle folterte den Unglücklichen. Keine menschliche Hülfe konnte die Erlösung bringen; nur Gott selbst ihn begnadigen. Vergebens hatte er diesen angefleht, aber nicht bedacht, daß es noch ein anderes Mittel gebe, die Macht der Fürbitte. Das sollte denn jetzt sofort angewandt und herrlich bekräftigt werden. Er begab sich zu zwei Nonnen in dem Kloster des heiligen Mauritius bei Cöln, denselben seinen Seelenzustand darzustellen. Beide verhießen ihren Beistand: sie würden nicht müde werden in dem Flehen zu dem Herrn, bis er erweicht sein werde. Und siehe! es dauerte nicht lange, da leuchtete die lange ersehnte Klarheit des Glaubens in ihm auf. Was nicht die rationelle Ueberlegung, was nicht die Arbeit gelehrter Theologen vermocht hatte, das vermochte das Gebet frommer Frauen. Hermann war Christ und beschloß sich taufen zu lassen. Noch ehe es zu der heiligen Handlung kam, wurde er einer herrlichen Vision gewürdigt; der Getaufte bald darauf Mönch in Kappenberg.

Also die Erzählung des Autobiographen. Dürfen wir den Angaben in derselben vertrauen, dann ist sie in mehr als einer Beziehung eine interessante Urkunde. Aber ob dieselbe, unter Juden und Christen bekannt geworden, dazu diente in jenen den Eifer der Nachfolge zu erwecken, in den Zweiflern unter diesen die Scrupel zu beschwichtigen? — Man darf das beanstanden. Diejenigen jüdischen Leser, welche in des Deutschen Hermann Buche „von der Bekehrung" ein Seitenstück zu des Spaniers Petrus Alfonsi Dialogen[40]) erblicken mochten, werden über die beiden Abfälligen den Fluch, die Kritiker aber unter den Christen über den neuen Abt in Scheda schwerlich den Segen ausgesprochen haben.

Die auch hier wiederholten Ekstasen und Gesichte, mochten sie urtheilen, vermehren nur die Zahl der Selbsttäuschungen. Nicht durch Gründe hat auch dieser Convertit werden können; nur durch „Erleuchtung" ist er „gläubig" geworden. Und je angelegentlicher vielleicht dergleichen in Deutschland in den Kreisen der Frommen besprochen wurde, um so stärker mochte der Widerwille dagegen in anderen werden.

Doch darüber mangeln alle positiven Nachrichten. Die primären Länder der Aufklärung in diesem Jahrhundert blieben die nämlichen, welche es bereits in dem vorigen gewesen waren, Frankreich und Italien.

Allein von der Geschichte derselben daselbst kenne ich — abgesehen von dem, was das vierte Buch bringen wird — nur Fragmente. Es sind diese.

IX.

Wir vernehmen aus der Mitte der Pilgergemeinde, welche sich um Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, in Frankreich sammelte (seit 1164), eine Stimme [1]), welche ausdrücklich bekennt, im Namen Vieler [2]) zu reden. Die Kirche lehrt, sagt Herbert von Boseham, daß der Herr zu unserem Heile Mensch geworden sei. Sie glaubt das auf Grund der Schrift und vieler durch Tausende bezeugten Wunder. Könnte aber dieselbe nicht dennoch in diesem Glauben an die Thatsache irren? — Wäre es nicht denkbar, daß dasjenige, was in Wahrheit erst geschehen wird, als ein bereits Geschehenes fälschlich von ihr vorgestellt würde? — Also fragen jetzt Viele, welche trotzdem diesen etwaigen Irrthum nicht für einen verdammlichen erklären [3]). Wäre das doch nur ein sich Vergreifen in Bezug auf die Zeit des Factischen, eine Verwechselung der Vergangenheit mit der Zukunft! Sollte ein auf dieselbe basirtes Dogma die Seligkeit gefährden? seiner Seele Seligkeit derjenige verlieren, welcher, der Autorität der Kirche

folgend, die Auferstehung des Herrn mit Unrecht für eine schon geschehene erachtete? — Ist denn das Factum das Heil bedingend? Oder nicht vielmehr der Glaube? — Wissen wir doch von Cornelius, daß derselbe schon damals, als er von Christi Erscheinung noch nichts wußte, dennoch dem Herrn wohlgefällig war[4]). Das Mysterium, von welchem die Kirche zeugt, kannte er nicht, dennoch war er gläubig. Und sollte man nicht weiter annehmen dürfen, daß die heilige Messe, selbst wenn es nicht wahr wäre, daß die Elemente sich wandelten, lediglich dargebracht von dankbar Gestimmten in Brod und Wein, als Lobopfer[5]) Gott angenehm wäre, angenehmer als die Thieropfer des Alten Testaments? —

Dergleichen Gedanken haben nicht nur diesem Zweifler sich aufgedrängt, der erst durch den Anblick einer wunderbar belebten Hostie bekehrt oder doch wieder befestigt sein will[6]); sie quälten auch viele andere Priester und, wie es scheint, nicht die schlechtesten unter ihnen. Grade dann, wenn sie das heilige Officium zu leisten hatten, kam die Angst der Scrupel. Sie wollten sie dämpfen, aber vermochten es nicht. Sie suchten nach den Waffen der Gründe und fanden sie nicht. — Nur die Flucht in das Heiligthum der Autorität brachte Rettung, — aber nur so lange, als stärkere Geister der Zweifel sie nicht daraus verjagten. Und diese setzten sicher bald genug dem Flüchtling nach. Erwägungen, wie die oben bezeichneten, nicht erledigt, sondern gewaltsam zurückgedrängt[7]), erneuerten sich wieder. Wenigstens der Eine oder Andere konnte sich dem Eindrucke der verhängnißvollen Folgerungen, welche sich aufnöthigten, schwerlich entziehen. Die Unterscheidung zwischen Thatsache und Glaubenssatz beruhigte die Gewissenhaften nicht. Ward angenommen, die Kirche sei fallibel in Bezug auf jene, so war auch der Glaubenssatz durch ihre Autorität nicht mehr unbedingt gesichert. Wer nicht mehr fest ist in dem Glauben an die durch die Kirche verbürgte Ueberlieferung der Thatsachen, hat auch keine Gewißheit in Betreff des Dogmas,

welches die Thatsache zur Basis, man kann sagen, zum Inhalt hat. Aber nicht dieser lediglich akatholische Standpunkt war der jener Zweifler. Sie hatten die Linie des herkömmlich Häretischen weit überschritten. Der Begriff der Heilsthatsache war durch ihre Gedanken völlig umgestimmt. Ihnen ist dieselbe nicht ein Ereigniß in der Geschichte des Lebens Jesu. Dem religiösen Bewußtsein gehört sie an. Daselbst vollzieht sich täglich in der Gegenwart, was die irrende Kirche als ein gewesenes Factum der Vergangenheit zurechnet. Oder vielmehr, es könnte sich vollziehen, wenn dergleichen überhaupt religiösen Werth hätte. Aber der Artikel von Christo, dem historischen wie dem idealen, mußte folgerecht den also Denkenden entbehrlich erscheinen. Und doch sollten sie als Priester denselben verkündigen auf der Kanzel; den Leib des Herrn „bereiten" auf dem Altar in der heiligen Messe gemäß dem Glauben der Gemeinde. — Wir lesen nichts davon, daß dieselben zum Zweck der Selbstrechtfertigung auf den Mangel der kirchlichen Definition des Transsubstantiations-Dogmas sich berufen hätten[8]). Ihre Geständnisse scheinen sogar die unzweifelhafte Geltung, die Anerkennung von Seiten des katholischen Volkes vorauszusetzen; man beurtheilt die Harmonie der Ueberzeugung der Amtsträger mit dem vorherrschenden Glauben als das Normale. Aber es verräth sich darin zugleich das Bewußtsein um die Anomalie ihrer eignen Stellung. Als Männer des Wissens sind sie nicht sicher, ob der Herr im Fleische erschienen sei; als Cleriker üben sie die amtlichen Pflichten in einem Gottesdienste, welcher in diesem emphatischen Bekenntnisse gipfelt. Gemeinden sammeln sich in ihren Kirchen, um der Messe beizuwohnen, die aber Jene celebriren, welche nicht wissen, ob sie Leib und Blut oder Brot und Wein darbringen. — Und deren gab es nicht hier und da nur Einige. Guibert von Nogent redet von Unzähligen, welche in dem gleichen Falle sich befanden oder in einem noch schlimmeren[9]). Was er von sich selbst gesteht, daß er, in der Jugend bereits zum Clerikat bestimmt, über Alles, was

Kirche heißt, gespottet, die Zeichen der geistlichen Würde verhöhnt habe[10]), gilt sicher nicht von ihm allein.

X.

Wir wissen aus seinem eigenen Munde[1]), daß er den Tractat „von der Incarnation gegen die Juden" vielmehr als Apologie gegen die Ungläubigen unter den Christen geschrieben habe. Was Jene meistens nur anzudeuten und unter der Gunst besonderer Umstände halblaut[2]) auszusprechen wagten, daß die Erzählung von der jungfräulichen Geburt ein Phantasiegebilde sei[3]), wurde von manchen aufgeklärten Christen[4]) in dem Bereiche des Bisthums Laon offen bestätigt. Freilich man sah dieselben dessenungeachtet zuweilen in der Kirche; ja sie kamen ziemlich regelmäßig zur Beichte[5]); beugte die Gemeinde das Knie, so thaten sie das Gleiche; aber in den Häusern, auf der Straße verurtheilten sie das Alles um so dreister als sinnlosen Aberglauben[6]), um die Verhöhnung des Christenthums durch dessen Selbstprostitution zu vollenden. — Den frommen Juden nicht weniger als den gläubigen Katholiken erschien solch' Verfahren freilich als eine unbegreifliche Inconsequenz. Wie könne man sich doch einen Christen nennen, die christlichen Gotteshäuser besuchen und doch verunglimpfen, was daselbst gefeiert werde? fragte entrüstet ein Abt[7]). Das sei doch, meinte eins der Kinder Israels, der offenbare Wahnwitz, das Bild eines gekreuzigten Menschen erst anzubeten, hinterher aber dies Anbeten dem Gelächter Preis zu geben[8]). Aber nach Ansicht und Absicht derer, welche das verschuldeten, ist es das nicht. In der That sie waren in ihrem Denken die „Neutralen", nur in einem andern Sinne, als der verwunderte Erzähler meint[9]), nicht Juden im Herzen, Christen dem ceremoniellen Bezeigen nach, sondern wahrscheinlich weder das Eine noch das Andere, sondern über Alles, was positive Religion heißt, weit hinaus. Auch meinten sie nicht anders zu reden, anders zu

handeln; das Mitmachen der Cultusbräuche war ein thatsächliches Travestiren, das Reden ein wörtliches. — Den Grafen Johann von Soissons [10]) kannte man als einen der vornehmsten dieser Fortschrittsmänner. Auch er hatte einen regen Verkehr mit den Juden und bestätigte in der Regel das Recht ihrer Einwendungen gegen das Evangelium oder überbot sogar dieselben. Er genehmigte vielleicht im Gegensatze zu dem „Tritheismus" der Christen den Monotheismus, aber darum noch nicht den alttestamentlichen, wie seine jüdischen Freunde sich vorstellten. Er stellte sich auf die Seite der Juden, so oft in Gesprächen mit diesen die Rede auf christliche Dogmen kam, aber darum nicht unter die Juden. Wie hätte eine frivole [11]) Natur wie diese sich in den Zusammenhang der alttestamentlichen Offenbarung finden können? — Grade in der Ostentation, mit der er diese überhaupt verhöhnte, gefiel er sich. Darum besuchte er zuweilen den katholischen Gottesdienst, wie in jener Vigilie des Osterfestes, in der er Gelegenheit nahm, mit einem Cleriker in eine Unterredung sich einzulassen. Der möge doch, also lautete die Bitte, über die Bedeutung der Feier Einiges zur Belehrung sagen. Als aber der sofort begonnene Vortrag über das Leiden und die Nothwendigkeit des Todes des Herrn in Erörterungen sich erging, erklärte der Graf laut, das alles sei Fabel und Wind [12]).

XI.

Anders motivirt ist die Stellung derer, welche man als die Nihilisten des zwölften Jahrhunderts bezeichnen kann. Ihr Auftreten erklärt sich aus der Geschichte der Wissenschaft.

Das Interesse für die formelle Dialektik war aus dem vorigen Jahrhundert in dieses übergegangen und erheblich verstärkt [1]). Seit neben den durch Boethius übersetzten und bekannt gewordenen Theilen des Aristotelischen Organons auch die übrigen in anderen Versionen [2]), somit diese gesammte Schriftensammlung

dem christlichen Abendlande zugänglich geworden waren, begann sofort ein excentrischer Panlogismus um sich zu greifen. Aristoteles, obwohl in unserer Periode nur als Logiker gekannt, galt gleichwohl ausschließlich als der philosophische Meister, die Logik als identisch mit der Philosophie, diese als die Wissenschaft schlechthin[3]) in gewissen Kreisen. Was außerdem in der bisherigen Encyclopädie als Disciplin verzeichnet war, sollte nunmehr nach dem Willen der neuen Doctrinäre gestrichen werden. Ja jene, meinte man, habe allen wissenschaftlichen Unterricht zu ersetzen. — Und wie war die Methode? — Der Eine hatte diese, der Andere jene[4]); Alle aber selbstverständlich die Aristotelische[5]). Gar Viele studirten dieselbe nicht sowohl um eine Schule des systematischen Wissens durchzumachen, als vielmehr um ein strategisches Mittel zum Zweck der Disputation sich zu erwerben. Nicht darauf kam es ihnen an, die Kategorien zu verstehen. Man wollte nur lernen, wie man durch Stellung und Häufung derselben, durch Verwickelung der Sätze und deren Theile, durch Handbewegungen und Verdrehung der Augen den Gegner berücken könnte[6]). Je mehr Geschick man zeigte, einen unerwarteten Streich zu versetzen, für um so tüchtiger galt man in dem Publicum. Ja schon die wiederholte dreiste Forderung diente ziemlich sicher als Empfehlung der eigenen Wissenschaftlichkeit. Man klagte und tobte im Falle der Weigerung[7]); aber auch in jenem anderen, wenn in dem wirklich angenommenen dialektischen Kampfe der Widersacher durch den Gebrauch ungewohnter[8]) Formeln Verlegenheiten bereitete. Dann — so berichtet ein vielerfahrener Gewährsmann dieser Zeit — wechselten die stolzen Meister die Farbe, drehten die Worte hin und her, suchten Ausflüchte, ohne sie zu finden. Man sah dieselben wie einen Proteus sich wandeln, doch leichter als ein Proteus zu fangen durch das eigene Wort[9]). In solchem Worte-Machen waren sie überhaupt gar stark; ganze Tage brachten sie damit hin, zu sprechen und doch nichts zu sagen. Wenn man bereits das Ende erwartete,

war kaum der Anfang gemacht. Unermüdet bewegten sich
Lippen, tönte die Stimme, wenn Andere schon durch das Hö
ermüdet waren [10]).

Das dritte Wort, welches man von diesen Leuten vernah
war „wissenschaftlich“, „methodisch“ [11]). Nichts sollte anerka
werden, was dieser höchsten Kategorie nicht entspreche. Al
scharfsinnige Kritiker wollten bemerken, daß jene Methodisten sch
genug gethan zu haben glaubten, wenn sie statt praktisch darn
zu verfahren, dieselbe als eine Zauberformel verwendeten, jen
Tischler ähnlich, welcher meinte, eine Bank anfertigen zu könn
wenn er nur das Wort Bank murmelte [12]). Ansprüche und L
stungen gingen auseinander, und um so weiter, je mehr m
einander in jenen überbot. Vor allem galt es, durch die A
wahl der Themata Eindruck zu machen. Je schwieriger d
Schülern dasjenige erschien, was angekündigt ward, für de
glücklicher hielt sich der ankündigende Meister. Jene alten Str
fragen, an denen sich, wie Johannes von Salisbury bemerkt [1
Jahrhunderte vergebens abgemüht hatten, sollten nunmehr du
eine neue Antwort gelöst werden. Denn Neuheit war das Sti
wort auf der Bühne des damaligen wissenschaftlichen Lebe
Neu [14]) sollte Alles werden in Grammatik und Rhetorik, Phy
und Dialektik, durch die reine Philosophie verwandelt. Ne
zu ermitteln, erwies sich als das heißeste Bemühen aller Der
welche auf der Höhe der Zeit stehen wollten. Das Neue
Gegensatze zu dem Alten, als dem, was sich überlebt habe, w
gleichbedeutend mit dem Wahren geworden. Jeder dieser Neue
hatte das Bewußtsein des Wahren; Jeder zeugte gegen den A
deren. — Die Originalitätssucht mit ihrer prickelnden Unru
verwirrte die Gewissen [15]). Diese frivolen Literaten wußten s
als die Emancipirten auch von den Banden der Pietät. — Männ
welche man bis dahin als leuchtende Gestirne am Himmel d
französischen Literatur bewundert hatte, galten nunmehr als J
lichter. Die Namen eines Anselm von Laon und Rudolf v

pflegte man nur in den Mund zu nehmen, um der Verachtung Ausdruck zu geben[17]). Alberich von Rheims, Simon von Paris waren nach modernem Geschmack keine „Philosophen", also kaum Menschen.

Und wie die Lehrer, also die Schüler. Wie hätten diese stehen bleiben sollen bei dem, was sie von jenen gelernt hatten? —— Alle Welt redete ja von Fortschritt. Sollten also die geschulten Anfänger stille stehen? — Im Gegentheil man mußte selbständig werden. Und das war ja nicht so schwer. Irgend welche Abweichung von dem, was man gehört hatte, so gekünstelt sie sein mochte, reichte aus, einen eigenthümlichen wissenschaftlichen Ruhm zu erzielen. Eine geringfügige Verstellung der Worte eines Lehrsatzes —, und der Zögling hatte sein Meisterwerk vollbracht.

Diese Jugend lebte rasch. Gar viele, welche so eben noch Hörer gewesen waren, wurden alsobald Docenten[18]). Wer noch vor Kurzem unwissend zum Unterricht sich gemeldet hatte, weilte hier nicht länger, als die jungen Vögel im Nest, bis ihnen die Federn wachsen. Man flog ebenso eilig davon, wie man gekommen war. Schneller als die, welche durch einen Trank aus dem heiligen Musenquell für die Dichtkunst sich begeistert dünkten; rascher als jene, welche, hatten sie nur Einmal den Phöbus[19]) gesehen, der Genossenschaft der Himmlischen sich rühmten, waren sie die Meister[20]) geworden. Ein widerliches Absprechen über die verwickeltsten Probleme, ein Fertigsein in dem logischen Construiren, ein altkluges Besserwissenwollen[21]) war den meisten eigen; allen aber jenes blasirte Wesen, welches überall die Folge des krankhaft überreizten Wissenstriebes ist.

Das Denken galt nicht als eine, sondern als die einzige des Culturmenschen würdige Function; die Theorie ward mit der Sache, die Lehre mit dem Objecte, die Anweisung mit der Ausführung verwechselt. Man docirte das Ethos, um sich praktisch darüber hinwegzusetzen; man löste die religiöse Vorstellung in den Begriff auf, um sich den Glauben entbehrlich zu machen. Die

realen Mächte des innerlichen Lebens wurden als Hirngespinnste der Phantasie, Gefühlsstimmungen als Selbsttäuschungen, Erfahrungen des Gemüths als untermenschliche Zustände beurtheilt[22]). Die Aufgaben der theoretischen Intelligenz sollten fortan die einzigen des gebildeten Menschendaseins werden.

XII.

Eine idealistische Excentricität, in der — erklärlich genug — nicht alle auf die Dauer aushalten konnten. Neben den entschlossenen Bekennern gab es nicht wenige Renegaten[1]), in Bezug auf die Richtung freilich sehr verschieden.

Auf der einen Seite kam es, wie es scheint, theilweise unter dem Eindruck der beweglichen Bekehrungsreden[2]) anderer Zeitgenossen, zu einem jähen Abfall in einen völlig unwissenschaftlichen Prakticismus. Gar Manche, welche man bisher nur mit dem Porphyrius in der Hand gesehen hatte, warfen mit Einem Male das Buch der Qual zur Seite und sagten, vielleicht aller Literatur Lebewohl[3])! Unter Klagen über die Eitelkeit des menschlichen Erkennens, dessen gewiß geworden, daß das thörichte Evangelium um so seliger mache, je mehr man die Weisheit dieser Welt[4]) verläugne, lebten sie, wie sie wähnten, fortan nur der Betrachtung himmlischer Dinge in dem Kloster[5]), durch Wandelung des Kleides selbst gewandelt, — in Wahrheit unwandelbar in Hoffahrt und Eitelkeit[6]). Andere verbrachten seit dem Bruche mit der Wissenschaft ihre Tage als fröhliche Weltkinder in Saus und Braus[7]) und wußten nur noch von der „Einen Methode", die Zeit für den sinnlichen Genuß auszubeuten. Eine dritte Partei, über die Evidenz der bisher emsig gepflegten Logik enttäuscht, meinte das ächte Wissen nur in den exacten Disciplinen zu finden. Einige gingen nach Montpellier oder Salerno, um Medicin zu studiren, Andere wandten sich zur Physik[8]).

Ob nun diese daneben noch religiöse Bedürfnisse anerkannt

und befriedigt haben, ist nicht überliefert; wohl aber hatten dergleichen viele Andere, welche mit jenen zu den Füßen derselben Lehrmeister gesessen haben dürften, gänzlich verlernt. Wir meinen die, wie es scheint, ziemlich zahlreiche Classe der Materialisten in der Mitte des 12. Jahrhunderts, deren Entwickelungsgeschichte wir bis zu einem gewissen Grade verfolgen können. —

Ursprünglich dem Geschlechte jener Idealisten zugehörig, deren wir so eben erwähnt haben, hatten sie das Denken als das der Wahrheit adäquate Organ zu schätzen gelernt. Ihnen stand es fest, daß nur das Denkbare das Seiende, das Seiende auch das Denkbare sei. Aber während dies dem abstracten Principe nach als unbedingt maßgebend galt, hatte sich thatsächlich dem vorgeblich reinen Denken die sinnliche Anschauung um so rascher untergeschoben, je eiliger sie sich in dem Streit über die Universalien für den extremen Nominalismus entschieden hatten und demgemäß dazu kommen konnten, als das Seiende nur das Sinnliche zu betrachten. Lediglich dieses blieb daher als Object des Denkens übrig [9]). Dieselben, welche vordem in der Vergötterung des Begriffs einander überboten hatten, zeigten sich nunmehr als nüchterne Empiriker. Oder vielmehr sie blieben, was sie waren, und wurden, was sie nicht gewesen. Ohne jegliche Methode zur Ausmittelung des erfahrungsmäßigen Seins, unbekümmert um die Täuschungen des Augenscheins, fuhren sie doch fort, als die Männer der Logik sich zu geberden. Materialisten nach Stimmung, Dialektiker nach Illusion, anerkannten sie als Beweismittel nur die Erfahrung und den logischen Schluß [10]) der vermeintlich voraussetzungslosen Vernunft.

XIII.

Also entstand die Partei jener Nihilisten, deren Protest gegen die Autorität der Kirche klar genug ist. Aber in den Anklagen der Gegner scheint doch eine Zweiheit von Richtungen kenntlich

zu werden. Grade sie sollen sich gerühmt haben, im Besitze des absoluten Wissens [1]) im Gegensatze zu dem Glauben an die Dogmen zu sein. Die himmlischen Geheimnisse zu enthüllen, sei die Aufgabe der begreifenden Vernunft, war die Meinung. Andererseits aber lauten die Schilderungen wieder so, daß man zu der Ansicht geführt werden kann, Alles, was man als Mysterium des Glaubens zu bezeichnen pflegt, sei von jenen von vorneherein ausgeschlossen [2]) aus dem Bereiche des wissenschaftlichen Wissens. Sie anerkannten nichts, was nicht aus dem Causal-Zusammenhang des (endlichen) Seins erklärt werden könne. Oder vielmehr das materielle, von einer immanenten Nothwendigkeit durchwirkte Sein galt ihnen als alles Sein, — wie ein Kenner der damaligen Zeitgeschichte berichtet [3]).

Indessen schwerlich nöthigt das zu der Annahme eines Gegensatzes der Parteien. Die Züge schließen sich nicht aus, sie stimmen zusammen, wenn man nur versteht, zwischen den in der Sprache der Accommodation vorgebrachten Aussagen der Betheiligten und den Urtheilen der Referenten über den Gehalt und die Tendenz ihrer Wissenschaft zu unterscheiden.

Jene Leute begnügten sich ja freilich nicht damit, den Köhlerglauben der Frommen zu verhöhnen; sie rühmten sich da zu wissen, wo diese nur glaubten. Und das scheint auf ihrer Seite die Anerkennung der Realität des nämlichen Objects vorauszusetzen. Gleichwohl verneinte ihre Wissenschaft, was der Glaube bejahte. Indessen als Meister der Dialektik, welche fertige Resultate nicht kannten, konnten sie in Gesprächen mit Andersdenkenden nicht wohl anders reden als so, wie berichtet ist. Die sofortige Läugnung wäre ja der offenbare Widerspruch mit jenem principalen Satze ihrer Wissenschaft gewesen, welche überall den alle Voraussetzungen ausschließenden Beweis verlangt. Dieser war also erst zu führen, um zu überführen. Mochten diese Nihilisten immerhin dessen gewiß geworden sein, daß das echte Wissen die Gegenständlichkeit der religiösen Vorstellung auflöse; sie mußten dieses doch erst

hervorbringen. Und das war unter den gegebenen Umständen nur möglich durch eine Disputation, deren Thema nicht sie, sondern die in „Vorurtheilen" befangenen Gegner stellten. So oft es also zu einer solchen kam, lautete die Ankündigung sicher positiv auf Erörterung „der Geheimnisse des Glaubens"; die dialektische Beweisführung dagegen schloß in negativer Weise ab. Den bisherigen frommen Opponenten wurde durch dieselben die Einsicht in die Richtigkeit ihrer „Geheimnisse" aufgenöthigt. Diese waren in demselben Maße „offenbar," in welchem die Vernunft ihrer selbst mächtig geworden, dieselben als die Stützen, aber auch als die Einbildungen ihrer früheren Ohnmacht erkannt hatte. Das Wissen um sie war hergestellt durch Enthüllung nicht eines übernatürlichen Seins, sondern des Nicht-Seins dessen, was als ein übernatürliches von dem Alogischen in ihnen vorgestellt war. „In der Offenbarung erkennt der Mensch seine eigenen Gesetze, wo nicht seiner Vernunft, so doch seines Gefühles und seiner Einbildungskraft wieder; er reicht dem doppelgängerischen Gegenbilde die Hand und es verschwindet, indem es in ihn selbst zurückgeht" lehrten schon diese Männer des Wissens im zwölften Jahrhundert mit etwas anderen Worten [4]).

Aber darum ließen sie die Glaubenden nicht ruhig ihre Straße ziehen [5]). Vielmehr dieselben durch Fragen und Bedenken zu beunruhigen, durch Einwürfe und Kritiken zu verwirren [6]), Glaube und Vernunft entgegenzusetzen [7]), war ihnen eine Lust. Stolz und hochfahrend, wie sie waren, ließen sie gleichwohl sich dazu herbei mitunter als aufdringlich [8]) zu erscheinen. Der gesellschaftliche Verkehr, welchen sie geflissentlich, wie man vermuthen darf, unterhielten, erleichterte [9]) das. Man sprach vielleicht auch über das eine oder andere Buch, über neue und alte. Zu diesen gehörte eins, welches seit Jahrhunderten in hohem Ansehen stand, in früherer Zeit nachweislich [10]) auch unter den Frommen Leser fand, des Senators Boethius Schrift „vom Troste der Philosophie." In unserem Jahrhundert sah man sie meist in den Händen „der

Vernünftigen."[11]) Aber daß es auch unter Andersdenkenden viele Verehrer derselben gegeben habe und noch gab, ist erklärlich. Denn das Trostbuch des letzten Römers, welcher der Ueberlieferung zufolge Christ war, entwickelt freilich statt christlicher Gedanken vielmehr Argumente einer eklektischen Popularphilosophie[12]), bedient sich aber einer Phraseologie, welche religiösen Klang hat und doch nur von den Gebildeten gehört werden will. Man kann es das Buch „der Stunden der Andacht" für die Vernunftgläubigen nennen, welche doch zugleich Mitglieder der Kirche bleiben wollten. Ohne irgend welchen ausgesprochenen Gegensatz zum Christenthum, aber auch ohne Jesu Christi, der heiligen Schrift, der Kirche zu erwähnen, in der Gotteslehre platonisch und stoisch zugleich und doch nicht ohne schwache Reminiscenzen an die christliche[13]), stylistisch kunstvoll und durch ein anscheinend frommes Pathos ansprechend, hat es verstanden, Verstand und Herz gar vieler Leser einzunehmen. Die Einen übersetzten wohl den Text mit Bewußtsein ins Christliche, die Anderen mochten die dort erörterten Ideen kritiklos für wirklich christliche halten. Das, was offenbar fehlte, die ausdrückliche Beziehung auf die katholischen Dogmen, konnte ja der Verfasser voraussetzen. — Das war nun freilich nicht die Meinung des schärfer blickenden Johannes von Salisbury. Dennoch wurde diese literärische Erscheinung als eine bedeutende erkannt: trage sie gleich nicht die specifisch christliche Farbe, man dürfe sie doch darum nicht von dem Kreise der Lectüre ausschließen. Dieses Erbauungsbuch der natürlichen Religion ist lehrreich, „für den Juden und den Griechen" d. h. für die Gläubigen aller Religionen. Keiner, wie geartet auch sein religiöses Bekenntniß sein mag, darf den Gebrauch des Buches ablehnen, will er sich nicht dem Köhlerglauben in die Arme werfen[14]).

In der That das ist doch deutlich geredet und wie so durchaus im Interesse der in Rede stehenden Partei! — Wenn ein Autor, dessen Kirchlichkeit wenige Jahre, nachdem er also ge-

schrieben hatte, in so außerordentlicher Weise sich bewährte, dem Buche das rühmlichste Zeugniß ausstellt, wie konnte man da Bedenken tragen, es in die Hand zu nehmen? — Wir erfahren nirgends, daß unsere Nihilisten etwa mit Berufung darauf es „den Frommen" empfohlen haben, um die Einweihung in die Idee der Aufklärung vorzubereiten; aber ich wage zu vermuthen, daß es geschah.

XIV.

Vielleicht haben sie selbst sich auch schriftstellerisch versucht. Die Thatsache, daß Werke dieser Art nicht auf uns gekommen sind, könnte selbstverständlich an dem Rechte dieser Meinung nicht irre machen. Wie gefährdet die Erhaltung der negativen Literatur im Mittelalter überhaupt gewesen, kann das Schicksal der Handschriften der Werke Berengar's verdeutlichen. Aber durch die Angaben der Berichterstatter ist doch die Annahme, daß unsere Freidenker auch an das lesende Publicum sich gewandt haben, nicht sicher zu stützen [1]). Wohl aber kann man es umgekehrt für wahrscheinlich halten, daß die offenbaren Gefahren diese Aufklärer bestimmt haben, auf eine öffentliche literarische Wirksamkeit zu verzichten. Ob sie im Geheimen ihre Manuscripte zu verbreiten etwa Gelegenheit gefunden haben, ist eine Frage, welche in Betracht der Ueberlieferung sich weder bejahen noch verneinen läßt. Mündlich dagegen scheinen sie um so dreister aufgetreten zu sein, unter Umständen ihren Unglauben mit einer Deutlichkeit bekannt zu haben, welche beweist, daß die Redefreiheit [2]) in diesem Jahrhundert bei Weitem weniger eingeschränkt war, als man gemeinhin annimmt. Ein Zeitalter, in welchem Gedanken so unbedingt negativer Art, wie von den Gegnern angegeben ist, ausgesprochen werden durften, kann nicht durchweg in dem Grade von der Kirchengewalt eingeschüchtert gewesen sein, wie man sich das vorstellt.

Ja den vielen Opfern der Verfolgung würde eine nicht unerhebliche Zahl ungefährdet Gebliebener gegenüberstehen, wäre nur als sicher darzuthun, was bisher von uns vorausgesetzt wurde, daß die Referate der gleichzeitigen Zeugen über diese Extremen hinreichend glaubwürdig seien.

Eben daran kann aber ein Zweifel entstehen[3]). Denn diese Ueberlieferung insgesammt ist allerdings höchst auffälliger Art. Es sind der Autoren gar wenige[4]), welche dergleichen berühren. Und selbst derjenige, welchem wir die verhältnißmäßig meisten Angaben verdanken, hat gleichwohl überaus fragmentarisch, andeutend, schwankend sich geäußert. Mit der starken Betheuerung der Bedeutsamkeit dieser Attentate auf den katholischen Kirchenglauben contrastirt um so greller die Zurückhaltung in Bezug auf die Personen, welche sie verüben sollen. Ueber die Namen, Verhältnisse, Wirkungsstätten erfahren wir nichts. Als Philosophen[5]) scheinen sie sich selbst bezeichnet zu haben; Professoren der Dialektik[6]), Pseudophilosophen[7]) nennt sie Abälard. Vernünftige haben sie wohl im ironischen Sinne die Gegner geheißen[8]). Von Verneinenden spricht Hugo von St. Victor[9]).

Indessen das Alles sind mehr Angaben in Bezug auf Richtung als statistische Notizen. Und nicht nur dies; die letzteren fehlen unbedingt. Etwa deshalb, weil dergleichen in Betracht der allgemeinen Bekanntheit grade dieser wissenschaftlichen Parteigänger als überflüssig erschienen wären? — Allein die Stellen bei Abälard, welche ihrer erwähnen, sind doch der Art, daß sie vielmehr auf den einen oder andern Leser den Eindruck machen können, als sollten Zustände, welche man zu verschleiern liebte, aufgedeckt werden. Indessen war das die Absicht, weshalb hat man diese selbst zur Hälfte wieder vereitelt? — Wozu lediglich Andeutungen in einem Falle, wo die Sammlung von Details allein zweckmäßig erscheinen konnte, nicht blos bei einem Autor, sondern bei allen? — Oder sollte es sich um ein Geheimniß handeln, das

rückhaltslos zu enthüllen man Bedenken trug? — Aber wenn diese Freidenker so laut und offen redeten, wie unsere Referenten selbst sei es voraussetzen sei es ausdrücklich erzählen, so brauchten sie ja nicht belauscht zu werden. Erschienen sie doch oft und geräuschvoll genug auf der Bühne des gesellschaftlichen Lebens.

Stellt man dagegen grade dies in Abrede und denkt sich die von Abälard „verrathene" Partei als eine im Dunkel schleichende Propaganda: so kann das nur geschehen, indem man grade von dem absieht, was in diesen Angaben das relativ Deutlichere ist. Ja man muß dann dieselben nicht nur für Hyperbeln, sondern für Fälschungen halten: was nichts anderes heißen würde, als die Existenz der fraglichen Aufklärer überhaupt läugnen.

Indessen das ist schon wegen der Zusammenstimmung der von einander unabhängigen Zeugen nicht möglich. Wenn Bernhard von Clairvaux in einer Predigt [10]), welche andere Zwecke verfolgt als das apologetische Unternehmen Abälard's, mit demselben in der flüchtigen Charakteristik bis auf den Wortlaut zusammentrifft: so ist das ohne Zweifel eine bedeutsame Bestätigung der historischen Wahrheit. Wenn dagegen in den zahlreichen die Abälardianer verklagenden Briefen [11]) des erstgenannten Autors von diesen jene extreme Partei nicht unterschieden wird; vielmehr die hier Verklagten nahezu mit denselben Prädicaten ausgestattet erscheinen, welche Abälard als Apologet den von ihm bekämpften Negativen beilegt: so ist das eben eine zweite literärische Thatsache [12]), welche wohl ihre Erklärung erheischt, die erstere aber nicht erschüttern kann. Sie wird andererseits durch die allgemeinen culturgeschichtlichen Conjuncturen in dem damaligen Frankreich in einem Grade bestätigt, daß ein Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Referate als nicht berechtigt erscheint. Ihre eigenthümliche Beschaffenheit wird beziehungsweise erklärlich, sobald erwogen wird, daß die Bedürfnisse, welche wir als Forschende haben, und die der damals lebenden Autoren und Leser gar verschiedene sind. Jene gedenken der Negativen ja nicht als Geschichts-

schreiber; sie berichten freilich, aber nicht in der Absicht, ein Bild der Zustände für die Nachwelt zu zeichnen, in Rücksicht darauf statistisches Material zu sammeln. Sie schreiben für den Augenblick in Andeutungen, welche der damaligen Generation keineswegs räthselhaft erschienen, über Thatsachen, welche theilweise bekannt waren, theilweise bekannter werden sollten. Wenn Abälard unzweifelhaft das Letztere beabsichtigte, so wollte er gleichwohl nicht als Erzähler völlig Verborgenes aufdecken, sondern nur aufmerksamer machen auf Zustände, welche, obwohl nicht völlig unbekannt, doch bis dahin noch nicht in dem Grade gewürdigt worden waren, als sie sollten. Sicher hätte grade er ein Mehreres aussagen können, als wir lesen. Lebensverhältnisse und Interessen wirkten grade in diesem Falle in außerordentlicher Weise zusammen, eine umfassendere Kunde zu ermöglichen. Darum hat sich Abälard auch eingehender und öfter geäußert als Andere, aber freilich nicht so, daß in Folge dessen eine klare Anschauung entstünde. — Also bleiben der Vermuthungen viele.

Die Nihilisten stellten sich schwerlich praktisch der Kirche entgegen; sie blieben vielmehr in deren Verbande und betheiligten sich vielleicht sogar an den cultischen Uebungen, wo das nicht leicht vermieden werden konnte; aus Bequemlichkeit und Indifferentismus zugleich. Viel lieber freilich hätten sie sich deren enthalten. Und das mochten sie mitunter wagen können in einer Zeit, wo die Inquisition noch nicht organisirt war. Eine Dissidenz einzuleiten nach Art mancher Häretiker, lag ihnen wohl fern. Nicht allein daß ihnen der Muth fehlte, das Recht der Gewissensfreiheit thatsächlich zu bewähren: es wäre das vielmehr die bewußte Vereitelung des eigenen Interesses gewesen[13]). Nicht durch Ausscheiden, lediglich durch Ausharren konnte das, was man wünschte, erzielt werden, — die immer weitere Verbreitung der aufklärerischen Ansicht unter den Gebildeten. Darum ist es begreiflich genug, daß wir nirgends erfahren, man habe sich in

diesen Kreisen um eine Reform der Kirche bekümmert. — Was konnte es helfen, wenn hier und da geändert wäre? — Nicht dieses oder jenes Kirchensystem, sondern Alles, was Kirche heißt, zu erschüttern, hätte müssen die Praxis unserer Freidenker werden, ist es aber nicht geworden. — Man kritisirte und lachte wohl, spottete und witzelte, ließ es aber genug sein an der Theorie. Dieser behagliche Unglaube ohne Herz für das niedere Volk konnte sich wohl über dessen Thorheit ärgern, aber nur um Stoff für den Bedarf der eigenen Frivolität[14]) zu gewinnen. Man war in der deterministischen Weltansicht fest genug, um die Verdummung der Massen als ein unabänderliches Geschick zu betrachten, an dem Contrast der eigenen Bildung sich zu weiden.

Der Bund der Verneinung aller Religion und der Cultur, des Glaubens und der Barbarei schien für immer geschlossen zu sein. Das traditionelle Kirchenwesen hatte in Rom, die grübelnde Wissenschaft seit dem Anfange des zwölften[15]) Jahrhunderts in Paris ihre Capitale. Dort oder wo sonst die oft flüchtige Curie Residenz hielt, wurde in der Regel das alte Dogma behütet; hier vertheidigt und bestritten, neben dem bestrittenen ein neues verkündigt. Die beiden Weltstädte konnten im Ganzen als die Pflegerinnen zweier verschiedener Weltanschauungen betrachtet, die eine aber vielleicht die Eroberin[16]) der anderen werden. Jene schlossen sich aus und stießen doch in den Seelen vieler Tausender auf einander. Vertreter der einen wie der andern stellten sich wohl in offenem Kampfe einander gegenüber, häufiger aber im geheimen. Und im Geheimen arbeitete auch die Propaganda der Nihilisten in und außerhalb Paris, um den der Weihe Würdigen die Dissonanz der Bildung und des Glaubens zu verdeutlichen. Wohl gab es der Kirchenmänner genug, welche die Gefahren richtig erkannten. Aber um dieselben zu beschwören, verwendeten sie Mittel, welche sich nicht mehr als wirksam erwiesen. Auch Vermittler gab es vielleicht, aber der rechte Vermittler fehlte. Das schien

nur derjenige werden zu können, welcher fähig war, die bisherige Aufklärung statt durch eine Restauration des Alten, vielmehr durch Begründung einer neuen Epoche jener selbst zu überbieten.

Demjenigen, welcher sich zutrauete diesen Beruf zu erfüllen, soll das folgende Buch gewidmet werden.

Viertes Buch.

I.

Peter Abälard fand ein Doppeltes vor in der Kirche seiner Zeit. Das Eine war die Voraussetzung in Bezug auf den einzigen Werth des überlieferten, göttlich autorisirten Dogmas, die Ueberzeugung von dem ausschließlichen Besitz der religiösen, durch eine wunderbare Offenbarung enthüllten Wahrheit; das Andere die Unsicherheit in der Art der Begründung. Oder vielmehr es gab augenscheinlich der Thatsachen nicht wenige, welche jenen Anspruch zweifelhaft machen konnten. — Die Christenheit hatte im vierten Jahrhundert den unbedingten Sieg über den Irrthum des Heidenthums gefeiert, zu feiern gemeint; gleichwohl war vo ihren Apologeten unmittelbar oder mittelbar die partielle Wahrheit des letzteren zugestanden[1]). Man hatte damals (vor allem in dem Oriente) die gleichzeitig mit der Entstehung der altkatholischen Kirche fixirte Gesammtansicht von dem Wesen des Christenthums ohne kritische Revision bestätigt[2]) und wiederholt, also die Erkenntniß der religiösen Originalität desselben sich erschwert, aber um so stolzer den göttlichen Ursprung, die Macht der Autorität verkündigt. Und je fester die Stellung der Hierarchie im Mittelalter geworden war, um so vertrauensseliger ward die Stimmung. Man hatte die Scholastik in ihren Mühen um den Beweis für das Dogma gewähren lassen; aber um das Gelingen desselben kümmerte sich die Kirche als solche nicht. Sie sah sich in dem thatsächlichen Besitz der religiösen Herrschaft und wurde

darum, die Bedeutung des Islam zunächst nicht würdigend, um so sicherer in dem Bewußtsein, die Eine wahre Religion auszuprägen. Auch auf Abälard war dasselbe, wie man vermuthen darf, durch den Jugend-Unterricht übertragen. Um so erschütternder mußte in diesem Falle der Eindruck sein, welchen die Entdeckung bereitete, daß die religiöse, wie wissenschaftliche Cultur der classischen Völker, welche er als conträre Größen zu beurtheilen vielleicht angeleitet war, vielmehr dem in eben dieser Kirche geschulten Verstande als gleichartige sich darstellten. Es war in gewisser Beziehung ein Selbstgericht, welches der in den Ansprüchen maßlose, in der dogmatischen Erkenntniß der Natur des Christenthums zurückgebliebene Katholicismus durch Abälard vollzog. Mit dem nämlichen Rechte kann man aber auch von seiner Kritik als einer eigenthümlichen Leistung reden. Wir kennen indessen nicht sowohl diese als deren Ergebnisse.

Die Volksreligion im Alterthum ward allerdings von dem gereifteren Jüngling nicht anders beurtheilt als ehedem: sie blieb ihm ein dunkler Aberglaube[3]). Aber ihr gegenüber erglänzte, wie er zu sehen meinte, neben der Poesie die hellenische Wissenschaft in um so hellerem Lichte. Dieselbe war unserm Schriftsteller nicht eine Gestalt auf der Seite des sündigen Weltlebens im Gegensatze zur heiligen Geschichte des Alten Testaments; nach dem Vorgange der Alexandriner im zweiten Jahrhundert pries er dieselbe als der alttestamentlichen gleichgewerthete Prophetin[4]) und dachte sie sogar mit noch höheren Gnaden ausgestattet, wenigstens nach einer Stellenreihe[5]). In jedem Falle waren ihm beide ebenbürtige parallele Träger der Offenbarung in der vorchristlichen Periode. Allein ein weiterer Gedanke greift hier noch dazu beschränkend ein. Einst hatten Justin der Märtyrer[6]) und Clemens von Alexandrien[7]) neben den Sätzen von dem Logos als dem Erleuchter auch der hellenischen Denker und Dichter auch den andern aufgestellt, welcher ein empirisches Schöpfen aus den Büchern des Alten Bundes anerkannte. Abälard kehrte das

Abhängigkeitsverhältniß um, unbekümmert darum, daß er in diesem Punkte wissenschaftliche Feinde des Christenthums zu Vorgängern hatte[8]). Die Seher des Alten Bundes, die Apostel des Neuen haben — war die Meinung — aus den Werken der hellenischen Weisen entlehnt[9]). Diese gelten somit als originale, heilige Schriften, als Offenbarungsurkunden primären Werthes; man darf sie nicht blos mit dem nämlichen, nein, mit noch höherem Rechte als die biblischen Bücher überall da verwenden[10]), wo dogmatische Beweise zu geben sind. Wie könnte man auch an der Inspiration derselben zweifeln, da z. B. Socrates und Plato selbst ihre Wahrheitssprüche nicht als ihre eigenen Erfindungen, sondern als Gaben der göttlichen Weisheit rühmen[11])?

Indessen daneben eröffnet sich uns jene andere Perspective der Religionsgeschichte, welche diesen allgemeinen Supranaturalismus erheblich einschränkt. Statt der außerordentlichen Begnadigungen, welchen die Dichter und Denker des Alterthums Alles verdanken sollen, was sie Großes geleistet haben, wird anderswo das natürliche Gottesbewußtsein[12]), geweckt durch die Betrachtung der Welt, gekräftigt durch die reifende Vernunft, als Quelle der religiös-sittlichen Wahrheit genannt. Ein Verfahren, welches schwerlich durch die Annahme zu erklären ist, daß eine Einseitigkeit durch die andere verbessert werden soll. Vielmehr scheint die Absicht zu sein, die letztere Auffassung als die esoterische durch eine supranaturalistische zu verdecken. Die alttestamentliche Weissagung und die apostolische Lehre werden, abgesehen von jenen zwei Stellen, welche von einer Entlehnung reden, sonst durchweg als Wirkungen göttlicher Einsprache dargestellt; die philosophische und poetische Literatur der Hellenen dagegen in jenes eigenthümliche Zwielicht der Betrachtung gestellt, stets aber der kanonischen mindestens gleich geachtet. Der Wahrheitsgehalt ist der nämliche, mag der formelle Ursprung dort übernatürlich, hier natürlich gewesen sein. Alles Das, was nach allgemeiner Voraussetzung erst durch Christum und seine Sendboten der Welt

kund geworden sein soll, ist vielmehr längst in den Hörsälen der alten Philosophen gepredigt; was als christlicher Monotheismus gilt, seit Jahrhunderten ihr gesichertes Geheimniß gewesen. Sie haben nicht nur die Einheit und Geistigkeit[13]), sondern auch das trinitarische[14]) Wesen Gottes erkannt. Und wenn auch — wie bereits Augustin bemerkt hat — die Thatsache der Menschwerdung[15]) als eine geschehene von ihnen noch nicht gewußt werden konnte, so fehlte doch der Glaube an den Zukünftigen nicht. Und selbst dieser ward in die Gegenwart versetzt in den Bildern der erkorenen Propheten. Die Römer lasen bei Virgil die vierte Ecloge[16]), den Seneca; die Griechen den Hermes, beide die Sprüche der Sibylle[17]), welche sogar deutlicher als ein alttestamentlicher Prophet die ganze Geschichte des Herrn verkündigt und also seine Herrlichkeit besungen hat[18]), daß Viele sich ihrer freuen konnten. Nicht blos David und Salomo, auch Nebucadnezar und Didymus, der König der Brahminen, haben seinen Tag gesehen, als die vier königlichen Evangelisten[19]) vor den kanonischen Evangelisten der Welt gepriesen. Durch die Pythagoräer und Plato, durch Hermes und Cicero ward ein nahezu vollständiger Lehrbegriff erarbeitet, wurden beinahe alle Artikel des christlichen Glaubens vom ersten bis zum letzten entwickelt[20]). Jene Alle waren Christen vor dem Christenthum[21]), vornehmlich der bereits von Augustin gewürdigte Plato[22]); seine Lehre ging als Vermächtniß auf die Schüler über. Um dasselbe heilig zu halten, hat man sich nicht mit der mündlichen Ueberlieferung begnügt; man nahm darauf Bedacht, das Aechte durch den Buchstaben der Schrift zu wahren[23]), zugleich aber vor den Blicken des unreifen Volkes zu verhüllen[24]). Wie unverständig ist es also, die Thatsache der schon damals so weit gediehenen Lehrbildung zu bestreiten durch den Nachweis, daß dieselbe in den überkommenen Werken nicht durchweg klar ausgeprägt sei[25])! — Das Mysterium durfte ja nicht entweiht werden[26])! — Es würde veröffentlicht dem blendenden Lichte gleich gewirkt haben. Das wußten jene Auf-

geklärten selbst im Alterthume nur zu gut. Darum haben sie sich den götzendienerischen Bräuchen anbequemt[27]), von Göttern geredet, die Tempel besucht, obwohl ihr monotheistischer Glaube einen ganz anderen Cultus erheischt hätte. Hier galt es zu verheimlichen, nicht unkritisch zu offenbaren. Stets bereit, die empfängliche Minderzahl[28]) verhältnißmäßig zu belehren, waren sie doch unfähig, die Denkweise der großen Menge zu ändern. Also stand damals der abergläubischen Majorität in Griechenland eine überaus geringe Minorität gegenüber, welche im Besitz alles Dessen war, was der Welt Licht und Heil spenden konnte, aber ohne die Möglichkeit, dergleichen in dem Maße, wie sie selber wünschte, zu verbreiten.

Das geschah erst durch das Christenthum. Dasselbe machte offenbar, was vordem verdeckt gewesen war, nicht indem es ein innerhalb der Menschheit bisher schlechthin Unbekanntes mittheilte, sondern das von Wenigen Gekannte verallgemeinerte. Grade darin erwies sich das weisheitsvolle Walten der göttlichen Providenz, daß in der Zeit, in welcher die Sendboten Christi auftraten, auch unter den Heiden Alles schon so vorbereitet war, daß es scheinen konnte, als ob die weltgeschichtliche Bühne sich plötzlich verwandelte. Jene predigten unter dem götzendienerischen Volke; die aufgeklärte Minderheit zeigte sich nunmehr auch vor diesem als das, was sie längst war, und erklärte das Gepredigte nicht für ein Neues, sondern für das in diesen esoterischen Kreisen seit Jahrhunderten gelehrte Alte[29]). Die bedeutendsten Denker unter Griechen und Römern wurden also die Erstlinge der Erndte des Evangeliums. Indem dieselben ihre gewichtige Autorität für dasselbe einsetzten, wurde der Eindruck auf die Masse ein überwältigender[30]). Die Thatsache, daß nicht blos die christlichen Missionare, sondern auch diejenigen, welche die Meisten bis dahin nur als Diener der Götter gekannt hatten, sofort gegen deren Cultus zeugten, verscheuchte jeden Zweifel an der Wahrheit des Gehörten. Die Mängel der Ueberzeugung ergänzte die Macht,

welche in der Zustimmung grade der Volksgenossen wirkte. Viele Tausende unter den Griechen, dem Beispiele der Besten folgend, traten über; dann, auch in dieser Beziehung nacheifernd, nicht wenige unter den Römern. Andere verblieben allerdings auf der entgegengesetzten Seite, aber nur um desto unentschuldbarer zu erscheinen[31]). Sie sperrten sich ab von der Gemeinschaft, welche gleicherweise bekehrte Heiden, wie bekehrte Juden nunmehr bildeten, von der Einen katholischen Kirche[32]).

II.

Die Entstehung derselben ist freilich ein bedeutsames Ereigniß, aber doch erklärbar aus dem Causalnexus des natürlichen Geschehens ohne die gewöhnlichen supranaturalistischen Voraussetzungen. Ihre Wurzeln sind nicht verborgen in dem Wunder eines neuen Anfangs, sondern aufgedeckt vor unsern Augen, erkennbar für die historische Forschung in allem Dem, was die Edelsten und Gereiftesten in der Zeit vor Christo als das Resultat des Denkens und Erfahrens gefunden hatten[1]). Lediglich die Erweiterung des Wissenschaftlichen zum Populären, das Umgestalten des bis dahin verhältnißmäßig Esoterischen in das allgemein Verständliche, die Entschränkung der Kenntniß der schon daseienden Wahrheit war die segensreiche That des Stifters des Christenthums und seiner Apostel. Die Frage, weshalb nicht auch diese von der antiken Philosophie vollbracht worden sei, wird nicht einmal berührt, schwerlich auch nur erwogen von einem Autor[2]), welchem der Zug einer vornehmen Wissenschaftlichkeit, das stolze Herabsehen auf den Glauben des niederen Volkes immerdar eigen geblieben ist[3]).

Ihm ist es vielmehr Bedürfniß, statt diese Schwierigkeit zu erledigen, vielmehr jene Aussage zu Gunsten des Christenthums durch eine andere Wendung des Gedankens sogar wieder abzuschwächen. — Die Apologie aller Zeiten hat die sittlichen Wir=

kungen der evangelischen Botschaft, die dadurch bedingte praktische Wiedergeburt der geschichtlichen Welt gefeiert, als augenscheinlichen Beweis der göttlichen Abkunft zu würdigen gesucht. Was keine lediglich theoretische Lehre hat erzielen können, der Umschwung nicht nur der Denkweise, sondern auch der moralischen Verhältnisse in dem Römischen Weltreiche, das ist der augenscheinliche Erfolg der Ausbreitung des christlichen Glaubens, behaupteten die ältesten hierher gehörigen Schriftsteller. Nach Abälard dagegen waren die griechischen Philosophen nicht nur den Christen an Wissen gleich, sondern sie übertrafen sie sogar in der sittlichen Praxis. Das Leben entsprach ganz dem wissenschaftlichen Ideal[4]). Wie die Ethik namentlich des Socrates und Plato[5]) als das innerste Motiv des sittlichen Handelns die Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, enthüllte: so waren sie auch selbst derselben voll[6]). Das erfahren wir nicht nur aus der Ueberlieferung, welche so viele herrliche Beispiele erzählt; wir wissen es, hingenommen von dem Eindruck der Majestät ihrer ethischen in ihren Schriften dargestellten Doctrinen, aus diesen selbst. Wie hätten diese Weisen wagen dürfen also zu lehren, hätten sie nicht demgemäß gelebt?[7]) — Die Annahme der Harmonie zwischen beiden scheint dem in diesem Punkte sehr wenig scrupulösen Kritiker ein selbstverständliches Axiom. Und doch hat es — unberechtigt wie es ist — seine Betrachtung der historischen Zustände des Alterthums in bedenklicher Weise verwirrt. Diese werden in demselben Maße idealisirt, in welchem die Kenntniß von den sittlichen Mißverhältnissen seiner Zeit verstimmt hatte. Hier ist es die Erfahrung welche sein Urtheil leitet; dort ein, wie er meint, evidenter Schluß. Hier bleibt er stehen bei der Anschauung der Gesammtzustände, ohne Ausnahmen zu berücksichtigen; dort ist er ganz verloren in Bewunderung der von seinem Idealismus gefärbten Bilder einzelner großer Naturen. Um so begreiflicher wird das Resultat der Vergleichung. Die katholische Christenheit, gewohnt auf das Heidenthum als die Periode der Sünde und des Irrthums zu

blicken, hätte sich vielmehr selbst als die zurückgebliebene anzuklagen, wollte sie aufrichtig sein, meint unser Moralist [8]). Jene Alten ohne das geschriebene Gesetz, ohne die Ermunterung durch die Predigt, ohne den Aufschwung, welchen die Erinnerung an so viele Heilige und Märtyrer [9]) bereiten sollte, beschämen diese vielmehr durch ihr Thun.

III.

Ein Ergebniß allerdings bedenklicher Art. Denn einerseits zeigt sich in der Geschichte der Menschheit ein völliger Stillstand. Die religiöse und ethische Lehre ist zur Zeit des Heidenthums als esoterische die nämliche gewesen, welche die Christen als geoffenbarte verehren. Andererseits kommt es zu einer Bewegung, welche Fortschritt ist, sofern durch die christliche Mission auf umfassendere Räume ausgebreitet wird, was vordem in engere Gränzen eingeschlossen war; aber auch zu jener anderen, welche man als einen Rückschritt zu beklagen hat, auf der Seite der Sitte. Die christliche Menschheit nach Leben und Wandel ist gesunken von der Höhe, auf welcher dereinst die Meister der philosophischen Schulen standen. Das ist allerdings ein um so verwunderlicheres Phänomen, als der nämliche Abälard die Reinheit des sittlichen Lebens als unmittelbare Consequenz der reinen Lehre denkt. Also würde folgerichtig sich gradezu das Umgekehrte ergeben, daß die nämliche Lehre, welche dereinst durch Socrates und Plato verkündigt, später durch das Christenthum zum Gemeinbesitz geworden ist, innerhalb der zu derselben sich bekennenden Christenheit auch die nämliche sittliche Reinigung bewirkte, welche jenen Philosophen und ihren Schulen nachgerühmt wird. Alle Christen lehrten ja nach Abälard seit den Tagen der Apostel, wie die eben genannten; also müßte der Stand der christlichen Sittlichkeit der gleichen Lehre gleichen. Nichtsdestoweniger wird die zeitgenössische Christenheit als eine sittlich entartete vorgestellt. Die hervorragenden

Denker des Alterthums dagegen zierte jegliche Tugend, welche sie lehrten. Die nämliche Ursache hat nicht die nämliche Wirkung, sondern hier eine andere als dort. Eine Inconsequenz, welche allerdings durch den nachgewiesenen Wechsel des Standpunkts begreiflich wird, darum aber nicht weniger anstößig bleibt. Sie wird auch nicht gehoben durch Erwägung des Umstandes, daß unbeschadet der Identität der moralischen Lehre doch eine Verschiedenheit der wirklichen Moralität ihrer Anhänger bestehen könne. Denn diese ist ja eben unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Abälardeischen Thesis, dergemäß die Theorie die Praxis schlechthin bedingt, das völlig Räthselhafte.

Aber vielleicht kann man jene aufrecht erhalten und dieses dennoch lösen. Hat denn nicht die theoretische Erkenntniß ihre verschiedenen Grade? — Mag die materiale Doctrin immerhin identisch sein, so wird sie doch je nach der Differenz der Stufen der Erkenntniß, auf welchen sich die Einzelnen befinden, in differenter Weise erkannt, und diesen Differenzen entsprechend sind auch die in dem sittlichen Leben. Vielleicht befindet sich die Christenheit grade darum auf einer niederen; die hellenischen Philosophen dagegen hatten die höchste erklommen.

Angenommen, das wäre die durchweg [1]) ausgesprochene Ansicht unseres Schriftstellers, so wäre doch sofort weiter zu fragen, ob denn nicht ein Mehr oder Weniger der Erkenntniß sich auch unter den christlichen Generationen fände; demgemäß eine erhebliche Verschiedenheit des Standes der Sittlichkeit. Und weiter ob nicht, wenn anders das Maß der Erkenntniß in einzelnen Fällen hier und dort als das nämliche sich ergebe, nicht auch sittliche Persönlichkeiten von dem nämlichen Werthe unter den Christen wie unter den Heiden auszumitteln seien. Das wird freilich nicht verneint, aber auch nicht bejaht. Und doch müßte das Letztere nicht nur ausdrücklich als geschehen nachgewiesen, sondern sogar das Uebergewicht der christlichen Sittlichkeit über die heidnische

wenigstens in numerischer Beziehung behauptet werden, wollte der Verfasser im Einklange mit einer seiner Grundintentionen bleiben.

Denn diese ist doch darauf gerichtet, wenigstens den Eindruck hervorzubringen, als solle das Christenthum irgendwie als ein epochemachendes Ereigniß anerkannt werden. Er weiß dies freilich nur darin zu finden, daß die apostolische Predigt die Geheimnisse der alten Weisheitslehre in größeren Kreisen zu veröffentlichen begann. In Folge dessen müßte also doch die Verbreitung der Sittlichkeit unter den Christen in irgend welchem Verhältniß stehen zu der allgemeineren Kenntniß der reinen Lehre. Es wäre die Zahl der sittlich Reinen als eine erheblich größere zu erwarten, da ja die Umstände, welche im Alterthum die Einwirkung jener Minderheit auf die Massen erschwerten, in der christlichen Zeit sich geändert haben. Nichtsdestoweniger hat Abälard, angewidert von den sittlichen Carricaturen in dem Bereiche seiner Erfahrungen[2]), so geurtheilt wie wir wissen. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Evangeliums erschöpft sich in der Verbreitung einer vordem schon dagewesenen Aufklärung in religiösen Dingen, und die Kirche, weit davon entfernt die ausschließliche Heilsanstalt zu sein, ist nur der Ort, wo die bekehrten Juden und Heiden sich zusammenfanden. Sie alle erfuhren nunmehr, daß das Heil längst zuvor nicht nur bereitet, sondern auch unter ihnen gegenwärtig gewesen in der verborgenen dem Christenthume völlig gleichen Weisheitslehre ihrer Propheten und Dichter. Die in dieselbe Eingeweihten erlangten also dasselbe nicht erst bei ihrem Uebertritt in Folge der apostolischen Predigt; sie besaßen es längst und wußten darum. Aber auch die großen Massen der Bekehrten, welche das Evangelium vor dem Evangelium mit Bewußtsein nicht kannten, scheinen doch irgendwie als Theilnehmer an dem geheimen Besitz des geistigen Guts jener Esoteriker vorgestellt zu werden. Die Stiftung der Kirche wäre demnach bedingt gewesen weder durch eine außerordentliche That Gottes, noch durch eine Krisis des menschlichen Seelenlebens, nicht sowohl

durch Bekehrung als durch Enthüllung der längst geschehenen Bekehrung; sie selbst ist, wie sich folgerichtig ergiebt, weder Heilsspenderin noch Heilsvermittlerin, sondern Darstellung der Gemeinschaft der Heilsgenossen vor den Augen der Welt. Die geschichtliche Wirkung des Christenthums erschöpft sich nach Abälard darin, daß nunmehr der alte Glaube in den neuen Worten eines gemeinsamen Bekenntnisses ausgeprägt ist, die Zerstreuten verbrüdert sind durch die Einheit der katholischen Kirchenverfassung.

In der That ein Erfolg, dessen Nachweis geeignet schien, diejenigen zu beruhigen, welche durch die von ihm motivirte Schätzung des classischen Alterthums die eigenthümliche Dignität des Evangeliums für gefährdet erachteten. — Allerdings die Elemente, welche in der Kirche zusammenflossen, waren schon vorhanden in den Strömungen höheren Lebens in Palästina und den heidnischen Ländern, aber doch durch die Dämme nationaler Verhältnisse geschieden. Die Macht, welche dieselben erschütterte, war die apostolische Predigt. Also empfängt der Leser den Eindruck, als werde diese letztere doch nicht ohne Weiteres aus dem empirischen Zusammenhange der Geschichte abgeleitet; als solle sie als ein relativ Uebernatürliches anerkannt werden. Nicht ein inhaltvoll Neues ward in derselben offenbar, aber ein Dynamisches entfesselt, welches den Anfang einer neuen Periode bedingt oder doch den Schein derselben. Wenigstens diesen an den Ursprung des Christenthums zu heften, mußte unser Autor um so mehr beflissen sein, als er in dem schon bezeichneten historischen Quietismus nicht ausschließlich verharrt, sondern oft genug das Bedürfniß zeigt, die geschichtlichen Religionen als eine abgestufte Reihe zu begreifen [2a]). Und das ist nicht anders möglich als durch den Nachweis irgend welcher Unterschiede. Augenscheinlich hat er auch die Absicht, diese hervortreten zu lassen. Das Christenthum soll den Höhepunkt eines geschichtlichen Verlaufs; das Judenthum und die alte Philosophie, als die wahre Religion der Hellenen, sollen die Grade der Niederung bilden. Aber in den Zeich-

nungen selbst, welche dazu bestimmt sind, diese abstracten Gedanken auszuprägen, sind jene gleichwohl schwer erkennbar. Freilich der geistige, universalistische Hellenismus im Vergleich mit dem sinnlichen particulären Judenthum [3]), die Prophetie im classischen Alterthum neben der alttestamentlichen heben sich einigermaßen ab in Folge der künstlichen Vertheilung von Licht und Schatten auf dem Gesammtgemälde. Und was das Christenthum angeht, so wird dasselbe wohl als Erfüllung des Alten Bundes, als Religion der Freiheit im Gegensatze zu der des durch den Dienst des Gesetzes geknechteten Volkes Israel [4]), als volle Offenbarung der Geheimnisse der räthselredenden griechischen Wissenschaft [5]) bezeichnet und soll sicher als die Vollendung der ganzen religionsgeschichtlichen Entwickelung [6]) dargestellt werden. Aber da diesen Gedanken zu vollziehen aus den Gründen, welche theils dargelegt sind, theils dargelegt werden sollen, unserm Autor unmöglich ist, so kann auch das beabsichtigte Unternehmen nicht klar ausgeführt werden. Die historischen Hauptreligionen ähneln dreien der Anlage nach gleichen Bildern, welche, aus der Entfernung betrachtet, durch den Farbenton sich zu unterscheiden scheinen. Dieselben grenzen sich nicht sicher ab durch ihre Natur, sondern durch die Art ihrer geschichtlichen Erscheinung. Die eine ist nur eine augenfälligere Wiederholung der anderen. Nicht die Religionsgeschichte bewegt sich wirklich fort, sondern lediglich die Geschichte, in welche die stets gegenwärtig gewesene, mit sich identische Religion eingerahmt ist. Eine in Wahrheit neue Epoche derselben, ein originaler Anfang ist nirgends klar nachgewiesen [7]). Nicht einmal da, wo ein solcher wenigstens in Worten von Offenbarung abgeleitet wird, ist eine verschiedene Brechung des gleichen Strahls durch das Prisma des menschlichen Bewußtseins anerkannt. Nicht blos das göttliche Wirken gilt als das gleiche, sondern ebenso auch die Wirkung. Die Religion, welche seit zwölf Jahrhunderten die christliche heißt, ist in der That, wenn auch nicht unter diesem Namen, so alt als die Welt [8]),

die Seligkeit somit die unveräußerliche Mitgift[9]) der religiös aufgeklärten Menschheit gewesen.

Eine Geschichtsansicht, welche aus cardinalen Sätzen seiner Gotteslehre[10]) mit Nothwendigkeit fließt, aber in diesem Zusammenhange der Gedanken überdies motivirt ist durch das Interesse, die in Bezug auf den Particularismus der christlichen Heilslehre erhobenen, wie zu Origenes' und Augustin's[11]) so zu seiner Zeit vernommenen Einwürfe zu entkräften. Sie quälten Abälard um so peinlicher, da sie zugleich seine eigenen waren. Die Gegner machten dergleichen, um die Ansprüche des Christenthums zu verneinen; er wiederholt sie, um unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit der Widerlegung zu seiner aufgeklärten Ansicht von demselben zu nöthigen. Man hat — das ist die Meinung — das Heil[12]), nach den Normen des Intellectualismus gedeutet, statt dasselbe in die engen Grenzen der Existenz des historischen Christenthums einzuschließen, vielmehr auf die ganze Linie der Geschichte auszubreiten. Und das ist möglich, wenn man es nur versteht, die lediglich ihr angehörigen verschiedenen Namen als Bezeichnungen der nämlichen Sache, vor allem die philosophische Cultur des classischen Alterthums und das Christenthum der katholischen Kirche nicht als feindliche Mächte, sondern als gleiche Größen zu begreifen. Wo jene gepflegt wurde, da war auch das Heil. Wo man die philosophischen Erkenntnisse verkündigte, da wurde auch dieses verkündigt, — allerdings also auf weiteren geschichtlichen Räumen, als die schlichten Christen voraussetzen. Aber darum auf allen? —

Es war längst vor der Erscheinung Christi bekannt, aber nur von der Minorität der Wissenden erkannt und darum nur von dieser besessen. Es war unter den Hellenen, aber nicht in allen Hellenen, sondern lediglich in den des philosophischen Gedankens in irgend welchem Grade mächtigen. Und das ist nicht Jeder. Die anstößige Ausschließlichkeit also, welche durch den apologetischen Versuch beseitigt werden soll, drängt sich grade in dem-

selben nur in anderer Weise wieder auf, aber freilich so, daß sie für diesen Autor das Anstößige verloren hat. Denn den specifischen Unterschied der gebildeten und der ungebildeten Masse als einen bleibenden stets sei es unmittelbar oder mittelbar voraussetzend, hat er lediglich die Bedürfnisse der ersteren gewürdigt. Ihm genügte es durch eine unhistorische Idealisirung des Hellenismus dem Christenthum die einzige Stellung in der Geschichte zu nehmen, um die Ansprüche der Humanisten[13]) seiner Zeit zu befriedigen. Diese werden angeleitet, die Bewegungen der philosophischen Cultur oder, was einerlei ist, die Religion der Aufgeklärten in Hellas in jener doppelten Weise, welche wir andeuteten, zu betrachten. Ist doch die supranaturalistische wie die natürliche Ansicht zur Auswahl nebeneinandergestellt. Wie nahe lag es da, die letztere auch auf den Ursprung des Christenthums anzuwenden! — Freilich ist dieses in den bisher vornehmlich von uns berücksichtigten Werken stets mit dem hehren Namen einer göttlichen Offenbarung bezeichnet. Da dasselbe aber keinen anderen Inhalt hat als denjenigen, welcher der griechischen Weisheitslehre beiwohnt, und diese lediglich als das Erzeugniß der reifenden menschlichen Intelligenz beurtheilt werden kann: so scheint es folgerichtig zu sein, auch das Christenthum schlechthin aus den nämlichen natürlichen Ursachen abzuleiten. —

Ein Versuch dieses zu leisten ist das die Abälardeische Aufklärung im Ganzen kennzeichnende denkwürdige „Gespräch zwischen einem Christen, Juden und Philosophen.“ — Die grundlegenden Gedanken sind diese.

IV.

Das der Menschennatur Unveräußerliche und Unwandelbare[1]), älter[2]) als Alles, was übernatürliche Offenbarung heißen mag, ist das Sittengesetz. Es kündigt sich ehemals wie heute an in Kraft der nämlichen Autorität; nicht Diesem oder Jenem, sondern

Allen; nicht in individueller, sondern in universeller Weise. Die Forderungen desselben sind durchweg die gleichen. Darum gilt es mit Recht als die erschöpfende Regel alles Handelns[3]), als das, was ausreichend die natürliche Religion, das Heil bedingt[4]). Es ist das Urerste und Einfache, das schlechthin in sich selber Wurzelnde, seine Wahrheit selbst Beweisende, das allen Angriffen der Kritiker Unzugängliche[5]). Darum kann es niemals abrogirt werden durch eine andere Autorität, sondern nur als die bleibende Basis alles Dessen gedacht werden, was sich als Offenbarung giebt. Keine geschichtliche Religion kann diese ursprüngliche Religion verdrängen. Nicht ihre Positivität bestätigt das Sittengesetz, sondern dieses bestätigt jene.

Ein Gedanke, welcher in einzelnen Sätzen[6]) ausgesprochen, aber in dieselben nicht eingeschlossen, vielmehr das ganze Gespräch beherrscht. Er giebt das ideelle Kriterium an, an welchem alles Religionsgeschichtliche zu messen ist.

Auch die testamentarische Religion, der Alte wie der Neue Bund, haben diese Probe zu bestehen. Das ist nicht etwa nur das einseitige Verlangen des philosophischen Unterredners; auch der Jude und der Christ, in Anerkennung der rationellen Fundamentalsätze mit jenem einig, wollen demselben gerecht werden[7]).

Man untersucht zunächst den Alten Bund, welcher jenes Vielerlei von Statuten aus der Mosaischen Zeit enthält, welches :m Volke Israel als ein schlechthin verbindliches gilt. Aber on die Geschichte der alttestamentlichen Erzähler beweist — nt der voraussetzungslose Kritiker — daß dieselben nicht dem m der Religion des heiligen Buches angehören könne, sondern das Accidentelle angesehen werden sollen. Lesen wir nicht en ersten Blättern, daß Abel, Henoch, Abraham wohlz lebten vor dem Herrn[8]). Und doch wußten sie nichts nen peinlichen Gesetzen des Pentateuchs, wohl aber von nen, welches geschrieben war in ihr Herz[9]). Jene können elbst im Sinne der Urkunde nicht um des sittlichen In-

halts willen nothwendig sein; sie wollen selbst nicht für ein religiös Wesentliches gelten, sondern sind hinzugekommen um zufälliger Bedürfnisse willen. Die Rohheit des Volkes sollte gezähmt, die Halsstarrigkeit gebrochen[10]); durch das Figürliche der vorgeschriebenen Riten die zukünftige durch die Propheten anzubahnende Vergeistigung vorbereitet werden[11]).

Aber dadurch ist doch nur die Natur jener complicirten Gesetzgebung historisch einigermaßen erklärt; nicht aber das Charakteristische derselben, wie es scheint, als ein Offenbarungsmäßiges erkannt. — Zwei heterogene Elemente sind in derselben neben einander, das eine ein allgemeines, ächt sittliches, von der Menschennatur als solches untrennbares; das andere ein besonderes, in Betracht der einst gewesenen Verhältnisse als zweckmäßig, aber eben deshalb als veränderlich erkennbar, dennoch durch die göttliche Autorität für ewige Zeiten geheiligt; beide sind ohne inneren Verband. — Um so angelegentlicher scheint der das Bedenkliche dieser Kritik würdigende Jude vielmehr die organische Einheit und eben in dieser den offenbarungsmäßigen Charakter des Ganzen nachweisen zu wollen. Seine Apologie bemüht sich, die positiven Satzungen aus dem Sittengesetze abzuleiten[12]), in dem Ineinander des Statutarischen und Moralischen die Spuren der göttlichen Weisheit zu entdecken.

Sie war es, welche feste Schranken aufrichtete, um von den götzendienerischen Umwohnern das sinnliche zu dergleichen neigende Volk abzusperren[13]). Die Vorschriften über die Speisen zielten darauf ab, die Glieder der Familien ebenso zu verketten als vor dem Verkehr mit den Heiden zu bewahren. Indessen wenn auch somit zur Noth gezeigt werden kann, daß jenes Ritual zur sittlichen Reinigung möglicher Weise mitgewirkt habe[14]), so ist das doch kein evidenter Beweis. Und würde derselbe gelingen, so wäre damit doch lediglich das Urtheil begründet, daß die Mosaischen Institutionen nützlich[15]), den gegebenen geschichtlichen Bedingungen weisheitsvoll angepaßt gewesen; nicht aber daß dieselben auch

unter anderen Verhältnissen zum Heile unentbehrlich[16]), daß sie ein universell Offenbarungsmäßiges seien. Ja das scheint sogar durch Stellen in dem heiligen Buche selbst fraglich zu werden. Haben doch die von demselben Jahve, welcher das Gesetz gegeben hat, berufenen Propheten selbst die eine oder die andere der heiligen Einrichtungen als eine nur vorübergehende bezeichnet, also die Unvollkommenheit des Ganzen eingestanden[17]). Wie kann man diese auch verkennen, wenn man z. B. die vielen, nur irdischen Lohn den Gesetzestreuen verbürgenden Verheißungen erwägt[18])!

Der zum Schutze des Alten Testaments auftretende Jude sucht das Letztere freilich zu bestreiten; gleichwohl ist dafür gesorgt, daß die Leser den Eindruck gewinnen, die Leistung bleibe hinter dem guten Willen des Beweisführenden zurück. Die Einrede, mit Nichten werde lediglich die Beobachtung der particularen, über das Maß des Sittengesetzes hinausgehenden Gebote durch irdischen Segen belohnt; vielmehr dem durch die Erfüllung der ganzen ungetheilten Thora zu heiligenden, priesterlich zu weihenden Volke das ewige Leben zugesagt[19]), wird doch demnächst durch Zugeständnisse in ihrer Kraft wieder gebrochen. Diese Vertheidigungsrede, welcher die Aufgabe zuertheilt ist, den Inhalt des Pentateuchs aus einer übernatürlichen Offenbarung herzuleiten, also in demselben ein Höheres aufzuzeigen als das Sittengesetz, begnügt sich zu wiederholen, daß dieses auch darin enthalten sei, und weiß, um die Erhabenheit und die moralische Größe der Urkunde zu feiern, nichts Anderes zu thun, als darzulegen, wie die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten als das allumfassende Motiv des Handelns gleichfalls hier anerkannt werde. Um so ungefährlicher schien es nunmehr einzuräumen, daß es allerdings auch an Zusagen sinnlichen Lohnes nicht fehle. Aber diese hat man lediglich als die Mittel zu begreifen, in dem in der strengen Schule der Ritualgesetze lebenden Volke — welches eben deshalb der Erleichterung bedurfte — jene Liebe um so wirkungs-

kräftiger zu erwecken[20]); die umwohnenden Nationen durch den augenscheinlichen Segen der Verehrer Jahves zur Ausübung des gleichen Cultus um so geneigter zu machen. Vielmehr als Zuthaten — wird erwidert — welche die rein geistige Sittlichkeit verunreinigt haben[21]). Auch der in den Büchern Mosis so häufig vorkommende Ausdruck „ewig" hat einen gar irdischen Ton. Und es bleibt dabei, daß in denselben nichts Anderes als eine äußere Wohlanständigkeit geboten sei; die zahlreichen, über die Linie des Sittengesetzes hinausgehenden Vorschriften haben durch das Complicirte des Inhalts weit mehr gedrückt als erleichtert oder behütet[22]). Die Erkenntniß des rein Moralischen ist dadurch so wenig geschärft[23]), daß sie eher als abgestumpft erscheint. Der Eifer für das Heilighalten des letzteren, statt belebt zu werden, ist vielmehr geschwächt worden; für den sittlichen Fortschritt also durch die in Rede stehende Gesetzgebung nicht das Geringste geschehen. Wie könnte also dieselbe um des von ihr beanspruchten übernatürlichen Ursprungs willen als ein dem natürlichen Sittengesetze Ueberlegenes betrachtet werden[24])? — Wie die Autorität den Mangel an Rationalität ersetzen? — Ist dieser zu erkennen grade an der Zugabe jenes Positiven, welches das Volk Israel belastete, in dem Terrenismus[25]), in welchen dasselbe dadurch verstrickt wurde: so kann der reformatorische Fortschritt nur auf der entgegengesetzten Seite liegen.

Er ist eingeleitet durch Jesum, nicht sofern er (wie der christliche Apologet zu zeigen unternimmt) ein völlig Neues in die Welt gebracht hätte, — was als unmöglich schon durch die grundlegende Betrachtung ausgeschlossen ist — sondern durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Er war nicht sowohl Religionsstifter als Reformator des reinen Sittengesetzes[26]). Als solcher wirkte er also nicht durch Hinzufügen neuer Statute zu den theokratischen, sondern durch das Abthun derselben. Indem er also reinigte, hat er den Defect des ächt Sittlichen ergänzt; indem er einschränkte, hat er eben dieses nicht nur dem originalen Wesen

nach wieder offenbart, sondern auch vergeistigend vollendet[27]). Er allein vermochte das; denn er war der Urheber des Sittengesetzes.

Das ist freilich nur zu begreifen, wenn man von dem geschichtlichen Einzelwesen, welches Jesus heißt, absieht und erkennt, daß dieser Name nur der Eigenname ist für das, was sonst göttliche Weisheit heißt[28]), die Gründerin der ganzen sittlichen Weltordnung. Alles, was in vorchristlicher Zeit ethische Wahrheit zu sein sich rühmen darf, stammt von ihr. Der nämliche Logos, welcher die Denker des Alterthums zu logischen Menschen machte, ist in dem Menschen Jesus ein Individuum geworden. Christ und Logiker sein ist also Ein und Dasselbe.

Seine ursprüngliche Lehre haben unsere Evangelien in der Bergpredigt überliefert. Dieselbe kehrt sich in den Antithesen gegen alles Das, was an dem Alten Testamente Eudämonistisches[29]) haften mag. Die Thesen der Seligpreisungen dagegen verkündigen die Harmonie des sittlichen Handelns auf Erden und der Seligkeit des Himmels[30]). Das ist die Summe des Christenthums Christi: Erneuerung und Vertiefung des ewigen Sittengesetzes, Schärfung und Reinigung der von diesem geforderten Sittlichkeit unter steter Beziehung auf die Seligkeit als das von Gott zu spendende höchste Gut. Darum ist es nicht lediglich Moral, sondern auch Religion, die ausschließlich sittliche Religion, der in solcher Reinheit, wie sie geschichtlich bis dahin noch nicht [illegible]rhanden war[31]), erhaben über alle ethischen Systeme des Alter-[illegible]ms. Diese blieben stehen bei dem Sittengesetze als einem [illegible]en, bei der Tugend als der selbstgenugsamen, als der um [illegible] selbst willen zu übenden. Das Christenthum führt über [illegible] hinaus zu Gott[32]). —

[illegible]llein gegen diese Formulirung des Unterschiedes erhebt die kritische Wissenschaft Protest. Dieselbe erklärt durch den [illegible] ihres Vertreters, daß auch sie Tugend und Seligkeit zu verstehe[33]). Wenn sie lehre, die in der Uebung der

Tugend sich erweisende Sittlichkeit sei schon die daseiende Seligkeit[34]), diese nicht trennbar von den sittlichen Zuständen, so solle dadurch nur dem Vorurtheil gewehrt werden, als ob die Seligkeit, einem feiernden Ausruhen vergleichbar, da erst anfange, wo die sittliche Arbeit aufhöre. Die Formel „Weg und Ziel fallen zusammen" wolle sich nur der gemeinen sinnlichen Lohnsucht entgegenkehren[35]). Werde dieselbe auf andere Weise abgewiesen, so könne man sich auch diese gefallen lassen: „Das sittliche Handeln erzielt die Seligkeit als das höchste Gut." Dann aber seien bis auf das Wort Christenthum und Philosophie Eins[36]), — einander völlig ebenbürtig.

Indessen diesen Anspruch zu bekämpfen, wendet nunmehr der christliche Apologet seinen ganzen Scharfsinn auf[37]).

Man täusche sich nicht, warnt er, durch den Gleichklang der Worte! — Was hilft es, daß auf beiden Seiten die Seligkeit genannt wird, wenn doch der Gehalt derselben dort anders bestimmt wird als hier? —

Selbst dann ist die Uebereinstimmung noch nicht hergestellt, wenn die Philosophie ihrerseits sich dazu versteht, das höchste Gut nicht blos als die Seligkeit, sondern als die göttliche Seligkeit[38]) und, da diese von Gott nicht verschieden ist, als Gott selbst zu setzen. Denn solcher Rede ungeachtet wird doch Gott und die Seligkeit im Gedanken auseinander gehalten. Diese soll doch erzielt werden durch die Erkenntniß, welche an Gott ihr Object, durch die Erkenntniß als autonomes Thun des Menschen, welche wie alles Menschliche ihre Stufen hat[39]). Nach philosophischer Lehre ist die Seligkeit weder die von Gott gegebene noch die überall von bedingenden Graden unabhängige und gleiche; sie ist in Beziehung auf Gott, aber nicht Gott selbst. Das Evangelium dagegen eint die Seligkeit und Gott für den Menschen[40]). Es zeigt den wirklichen Gott in seiner Selbstoffenbarung[41]); die Seligkeit als ein reales Haben Gottes, welches zur Voraussetzung hat dessen Selbstmittheilung. Diese vollzieht sich in jenem wir-

kungskräftigen Lieben Gottes, in welchem dessen wahrhaftiges Wesen selbst dem Menschen erschlossen wird[42]). Erst das Lieben Gottes schafft in diesem diejenige Liebe zu Gott, welche ihn in demselben Grade besser macht, als er der Liebende wird. Und die Liebe ist wieder eins mit dem Schauen, welches bedingt ist durch das sich zu schauen Geben von Seiten Gottes. Beide, die Liebe wie das Schauen, haben ihre Fortschritte[43]) im Jenseits; aber dieselben begründen nicht neue Verdienste, nicht Ansprüche auf Belohnungen[44]). Das ist vielmehr der zweite Vorzug des Christenthums vor der Philosophie, daß dasselbe die endliche Seligkeit als eine absolute sichert. Wir werden freilich dort besser, aber zuhöchst nicht sowohl durch uns als durch den liebenden Gott[45]), wir werden gebessert; und das scheint eine Belohnung der Verdienste zu sein, welche wir uns auf Erden erwarben. Wir werden fortschreiten, wachsend in der Liebe, und darum, wie es scheint, auch seliger werden müssen[46]); aber alles Müssen ist hier uneigentlich zu nehmen, der höhere Grad der Seligkeit nicht das Correlatum des Verdienstes[47]). Denn jene sich steigernde Liebe zu Gott quillt aus der Liebe Gottes zu uns, und diese ist auch die im Beseligen unwandelbare und gleiche, so daß die erwähnten Grade der Seligkeit im Vergleich zu dieser nämlichen, überschwänglichen Seligkeit, welche wir stetig genießen werden, auch wieder als verschwindende zu denken sind[48]). — Die Philosophie dagegen kann sich nicht losmachen von dem Vorurtheil, als reiche das Proportional-Verhältniß von dem Verdienst der Tugend und dem Lohne der Seligkeit auch in das Jenseits[49]). Eben darum aber ist dieselbe auch außer Stande, die Seligkeit absoluter Weise zu verbürgen. — Gott und die Seligkeit bleiben außer einander. —

Zwei Momente der Differenz, von dem colloquirenden christlichen Apologeten in der offen eingestandenen Weise betont, das Uebergewicht des Christenthums über die Vernunftreligion zu be-

gründen, aber dargelegt in einer Art, welche die Unsicherheit der Entscheidung des Verfassers des Dialogs verräth.

V.

Jenes soll dargestellt werden als die geschichtliche Realität dieser und doch als ein noch Höheres; als die volle Erscheinung der ideellen rationalen Sittenlehre und zugleich als ein Reicheres.

Es vergewissert da, wo die Philosophie nur sucht; es wirkt, während diese lediglich erkennt. Es ist der wahre Gott, welcher als der liebende die Motive der tugendhaften Sittlichkeit erst mittheilt, die Seligkeit als eine gleiche zuertheilt, sich eben darin offenbart. Allein der Schauplatz wie das Mittel dieser Offenbarung sind in nebelhafter Weise angedeutet. Die Erörterungen dieses Theiles des Gesprächs scheinen alle auf die Herrlichkeit des Jenseits abzuzielen. Hier also wäre die Sphäre zu suchen, wo Gott als der beseligende sich enthüllt. Nichtsdestoweniger kann das Eine oder das Andere den Eindruck machen, als werde diese Thatsache auf die Erde versetzt, zu der Person Jesu irgendwie in Beziehung gebracht. — Um die Schätzung des Werthes der nach ihm benannten Religion handelt es sich doch. Und an den Stellen, wo die göttliche Liebe als die urerste, alle menschliche bedingende gefeiert wird, zeigen sich die Umrisse der Abälardeischen Versöhnungslehre [1]) so unverkennbar, daß man meinen kann, der Leser solle an Jesum, als den Vermittler dieser Umstimmung, erinnert werden. Gleichwohl wird seines Namens in diesem Zusammenhange nicht gedacht; der Begriff der Offenbarung gestreift [2]), aber nicht erörtert; in schwankender Weise anerkannt, aber nicht erkannt; scheint vorausgesetzt zu sein und wird doch in einem eigenthümlichen Helldunkel gehalten. — Die unsicher angedeuteten Linien des irdisch geschichtlichen Horizontes derselben fließen zusammen mit denen der zukünftigen Welt. —

Trotzdem kommt demnächst die Rede auf die beiden großen

Schlußthatsachen[3]) des Lebens Jesu, welche doch den Glauben des Redners an die irdische Offenbarung voraussetzen.

Es beginnt ein apologetischer Versuch[4]) in Bezug auf die Himmelfahrt und die Erhebung zur Rechten Gottes; aber weder im Verbande mit dem Detail des Lebens Jesu noch so, daß dieses im Ganzen von einem umfassenderen Standpunkt der Betrachtung aus als Offenbarungsgeschichte aufgefaßt würde. Und doch redet der Apologet auch wieder so, als werde die religiöse Bedeutung der erwähnten einzelnen Facta anerkannt[5]), nur beabsichtigt dieselben gegen die Kritik der Aufgeklärten zu schützen. Die Himmelfahrt, um unseres Glaubens willen geschehen[6]), ist Vollendung dessen, was in der Auferstehung begonnen hatte. Die Formel „sitzt zur Rechten Gottes" muß als figürliche Bezeichnung der Theilnahme an der Weltherrschaft begriffen, von aller localen Färbung, welche ihr anhaftet, gereinigt werden. Das lautet conservativ, aber doch nicht so, daß darin der Nachweis des objectiven Heilswerthes, der inneren Nothwendigkeit auch nur angedeutet wäre. Weshalb die Auferstehung geschehen sei, der in derselben angefangene Vergeistigungsproceß sich habe fortsetzen müssen[7]); wozu überhaupt der — ohne alle Vorbereitung mit Einem Male auftretende — Glaube an die Weltherrschaft Christi diene, wird nicht klar ausgeführt.

Indessen, statt das auffallend zu finden, müssen wir vielmehr selbst dies Wenige in Betracht dessen, was zum Zweck der Motivirung der Erscheinung Jesu gesagt worden war, schon für ein Zuviel erklären. Eine Christologie hatte der christliche Unterredner da, wo er sich selbständig äußerte, überhaupt gar nicht gegeben; ja sie war durch die Gesammtanschauung von dem Wesen des Christenthums ausgeschlossen. Hier dagegen werden Thatsachen erwähnt, welche doch nur aus einer Theorie von der Person Jesu verständlich werden, welche in diesem Dialog nicht nur nicht aufgebaut ist, sondern überhaupt nicht aufgebaut werden konnte, wenn anders nicht ein durchaus neues Fundament gelegt werden sollte.

Dieselben werden mit Einem Male erwähnt, erscheinen als religiös berechtigte, aber nicht weil gefordert und bewiesen durch die Erörterung des Autors, sondern als entnommen aus dem gemeinen Kirchenglauben.

Dieser wurzelt zuhöchst in der Grundvoraussetzung von einer historisch-irdischen Offenbarung. Indessen grade dieser Begriff war bisher von dem Verfasser umgangen. Da nichts destoweniger jene Einzelnheiten, welche dem Ganzen eines dogmatisch begriffenen Leben Jesu angehören, abgesehen von diesem aus Gründen der Reflexion berücksichtigt werden sollten: so blieb nichts Anderes übrig, als denselben, — der Offenbarung überhaupt die charakteristisch schwebende Stellung zu geben. Sie wird von der Erde in den Himmel entrückt[8]).

Dahin hatte ja Jesus[9]), welcher in der irdischen Geschichte lediglich als Sittenlehrer aufgetreten ist, den Blick seiner Hörer dereinst gerichtet. Dort erscheint er denen, welche diese Forderung zu erfüllen vermögen, selbst als Offenbarer. Alle Anschauungen aber von dem unsinnlichen Himmel sind nothwedig symbolisirende; die irdischen Symbole gewisser himmlischen Dinge sind die Thatsachen der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten Gottes, welche die Christenheit von Jesu erzählt.

VI.

Eine Darstellung, welche durch das Gequälte und zugleich Unsichere, das Widerspruchsvolle und überdies Lückenhafte die Noth veranschaulicht, welche unserm Schriftsteller die Idee der Offenbarung bereitete. Nicht blos der Vernunftgläubige, auch der aufgeklärte Christ hat schwer daran zu tragen. Diese einzigartige wunderbare Positivität hat in dem Zusammenhange der allgemeinen Weltansicht, welche von dem Vertreter des Christenthums im Dialog vertheidigt wird, keinen Platz. Sie ist, verflochten mit den irdischen Bedingungen, nothwendig räumlich und zeitlich be-

grenzt. Der Abälardeische Gottesbegriff aber betont die Illocalität Gottes[1]) im höchsten Maße. Jene sagt aus ein sich Kundgeben des Wesens Gottes im irdischen Thun und Reden; eine Enthüllung nicht in Bezug auf ihn, sondern seiner selbst. Der hier zu Worte kommende Apologet lehrt eine Transcendenz Gottes, welche dergleichen ausschließt. Der allgegenwärtige Gott kann freilich irgendwo ein Zeichen seiner Gnade[2]) zeigen, sich hier und da insofern offenbaren, als er in besonderer Weise wirkt. Aber nimmer kann es geschehen, daß er sich bände an einen Ort, an eine Zeit, um in dem einen wie in der anderen sein Wesen auszuprägen. Dieses würde vielmehr erst dann im strengen Sinne des Wortes sich offenbaren können, wenn alles Locale, Temporale verflüchtigt wäre in dem Lichtglanz der Ewigkeit, — in einem Zustande, welchen die gewöhnliche Vorstellung in einem abermals irdischen Bilde sich ausmalt; nicht auf der Erde, aber auch nicht im Himmel — wie oben[3]) noch in Anbequemung an jene gesagt wurde —, sondern in der Sphäre der Unendlichkeit.

Ohne Zweifel eine Gedankenreihe, welche in ganz andere Bahnen eingeschlossen ist, als diejenigen waren, in welchen der Gemeindeglaube seiner Zeit sich heimisch fühlte, wenn er von Offenbarung redete. Und doch soll in Accommodation an den hergebrachten Begriff derselben Zugehöriges vertheidigt werden.

Der philosophische Colloquent hatte sein Befremden über das Irdisch-Locale geäußert[4]), welches einem gewissen Dogma des christlichen Glaubens anzuhaften scheine, der die Religion des Geistes zu sein sich rühme. Dies giebt dem christlichen Redner Veranlassung, zur rechten Würdigung der Offenbarung in herkömmlichem Sinne und ihrer Urkunde anzuleiten.

Die letztere ist — das hat man vor allem zu erwägen — für Alle, vornehmlich aber für das gemeine Volk bestimmt[5]).

Darum muß sie sich den Bedürfnissen der Fassungskraft desselben[6]) anschmiegen. Und das wird erreicht grade durch das Temporale, Locale, die derbe Sinnlichkeit der Sprache, das Anthro-

pomorphistische, Bildliche der Rede. Das Alles sind lediglich Mittel zu dem Zwecke, die Existenz der geistigen Gottesidee der rohen Menge möglichst nahe zu bringen. Dieser ist es ja unmöglich dieselbe zu würdigen, die Idealität der göttlichen Dinge zu schätzen. Sollen dieselben als Wirklichkeiten gelten, so müssen sie die Farbe, den Ton, die Gestalt des sinnlichen Seins[7]) annehmen. Ein gewisser religiöser Materialismus ist somit in Betracht des pädagogischen Zweckes eher eine Tugend als ein Fehler der Bibel. Ein Volksbuch muß volksmäßig reden, wenn es Eingang finden will in diesen Kreisen. Dagegen kann es leicht geschehen, daß grade dieserhalb der Gebildete, wenn er einmal dasselbe in die Hand nimmt, sich angewidert fühlt. Was ein Werk der göttlichen Herablassung ist, wird er leicht als die Spur der lediglich menschlichen Herkunft beurtheilen; was ein Gleichnißbild sein soll, vielmehr als Zerrbild der verendlichenden Phantasie von ihm betrachtet werden.

Und doch hat hier lediglich ein einseitiger unpraktischer Idealismus irre geführt. Wer unter Leuten niederen Standes wirklich verkehrt, der erfährt auch, daß hier sogar heutigen Tages jede andere Sprache unverständlich, ja anstößig wäre. Wenn der gemeine Mann Gott als den lebendigen bekennen will, so spricht er von dem Ohr, der Hand des Herrn[8]). Wo er derartige Redeweisen umgangen oder abgewiesen sieht, da wittert er einen versteckten Unglauben. Umgekehrt gilt derjenige als der gläubigste, welchem jene Worte am geläufigsten sind[9]). Der Aufgeklärte freilich kann diese nur ertragen, wenn er das Figürliche als Figürliches beurtheilt und nach Maßgabe seines Gottesbegriffs, welchen er zur heiligen Schrift hinzubringt, auf das Ideelle zurückführt[10]). — Man kann nicht läugnen, daß das zuweilen seine Schwierigkeiten habe. Z. B. der Bericht über die Himmelfahrt — so wie er lautet — erregt nicht geringe Bedenken. Scheint derselbe doch ganz und gar befangen zu sein in der irrationalen Vorstellung, als ob der Unendliche in einem örtlichen Himmel

wohne[11]), die sinnliche Annäherung an diesen die Bedingung der Theilnahme an der himmlischen Seligkeit sei. Indessen können wir hier uns doch helfen und zwar durch Erinnerung an anderweite Schriftthatsachen. Die Bibel redet auch da vom Himmel[12]), wo sie im Grunde die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens meint. Sie hat weiter durch den Propheten Jesaia die Erhabenheit Jahves über alle räumlichen Schranken in der Art verkündigt, daß der gleicherweise bei ihm vorkommende Ausdruck „Gottes Thron", „seiner Füße Schemel" die bewußte Absicht der Bildlichkeit trägt. Das berechtigt zu der Anwendung auch auf andere Stellen. Wo aber die Worte der heiligen Schrift dieselbe nicht zuzulassen scheinen, wie z. B. der Text der erwähnten evangelischen Geschichte: da muß man in Anerkennung des schon erwähnten Charakters dieser sich accomodirenden Offenbarungs=Urkunde eine esoterische Ausdeutung versuchen[13]).

Sie bindet, wörtlich verstanden, das Heil an Ort und Zeit, um dasselbe „den Gläubigen" zu vergewissern. Also entsteht ihnen die Vorstellung einer Heilsthatsache[14]). Grade in dem wunderbar.Sinnfälligen, was dieser eigen ist, gewinnt die religiöse Idee jenen plastischen Ausdruck, welcher demjenigen so unentbehrlich ist, für welchen die heilige Schrift vornehmlich sich bestimmt. Das Heil, obwohl geistiger Natur und von ihm grundsätzlich in dieser Geistigkeit anerkannt, ist ihm doch in diesem materiellen Factum beschlossen. Dem Aufgeklärten dagegen kann dasselbe wenigstens der Zeiger der Idee werden.

Die Himmelfahrt gilt ihm als Symbol der durch Jesum zu bewirkenden Erhebung der Seele in den Himmel[15]) — der Erscheinung desselben an dem Horizonte des menschlichen Bewußtseins. Diese würde ihm freilich gewiß sein auch abgesehen von jener Erzählung eines sinnlichen Vorgangs; aber er begreift, daß die Unmündigen derselben bedürfen, wenn sie ohne Gefährdung ihres Glaubens den Blick von dem irdischen Erlöser zu dem in die Herrlichkeit aufgenommenen wenden sollen. Verkehrt er daher

mit Leuten dieser Art, so unterläßt er nicht das Thatsächliche solcher Dinge angelegentlich zu betonen[16]), die biblischen Beweisstellen gehörig zu citiren[17]), zugleich aber den idealen Gehalt dessen, was jene Heilsthatsache nennen, aus der Hülle zu entbinden[18]). — Hat er zu thun mit einem Freidenker und hört die lästige Frage, wie ein Gebildeter heutigen Tages dergleichen Mirakel noch glauben könne, so sucht er freilich, falls ein Ausweichen nicht möglich ist, zunächst dieselben zu vertheidigen, aber unter wesentlichen Zugeständnissen an den berechtigten Fortschritt. Am unbequemsten ist es ihm, wenn die Rede auf die volksmäßige Anschauung von den letzten Dingen kommt, zumal der Unverstand so mancher „Gläubigen" es verschuldet hat, daß sie vielfach als Kirchenlehre gilt. Wäre die Gleichstellung begründet, so müßte man freilich als gebildeter Christ einräumen, daß Supranaturalitäten dieser Art mit der Weltanschauung des Jahrhunderts unvereinbar seien[19]). Man spricht von einer Hölle, einem jüngsten Gericht, der Auferstehung der Todten und denkt dabei an Locales, Sinnliches. Wer aber das Weltbild der neueren Wissenschaft kennt, der weiß auch, daß z. B. eine örtliche Hölle in derselben keine Stätte hat[20]). Glücklicher Weise hat die Kirche eine authentische Lehre darüber nicht festgestellt[21]). Und wenn auch in der heiligen Schrift alle jene Namen vorkommen, wenn insbesondere die Hölle als ein sinnliches Wo? in derselben scheint vorgestellt zu werden: so ist doch unter Bezugnahme auf das schon Erörterte in diesem speciellen Falle darauf aufmerksam zu machen, daß sie selbst an anderen Stellen das nicht-buchstäbliche Verständniß ihrer Aussagen gebietet[22]). Ist dieses aber an einem Punkte erlaubt, so kann man dieselbe auch weiter ausdehnen[23]), ja muß das, um die Anklage des Irrationalen von dem heiligen Buche abzuwehren[24]). — Hört man also aus dem Munde eines Freidenkers den hämischen Angriff, wo denn wohl auf dieser Erde — welche, wie die Naturkundigen lehren, auf dem Wasser schwebe[25]) — die feurige Hölle der Christen sich finde: so hat man zu er-

widern, daß die ganze Vorstellung nur eine sinnbildliche sei, dazu bestimmt die Pein der Sündenstrafen zu veranschaulichen[26]). Spöttelt ein Anderer über das Weltgericht und fragt, wo denn wohl der Platz sei für die vielen tausend Milliarden, welche gleichzeitig gerichtet werden sollen[27]), dann thut man am Besten, statt eine specielle Antwort zu ertheilen, den allgemeinen Kanon auszusprechen, diejenige Auslegung sei die richtigste, welche der rationalen Idee Gottes am meisten entspreche[28]).

VII.

Aber heißt denn das nicht die Autorität der Bibel Preis geben? — Allerdings. Fühlt sich der aufgeklärte Christ trotz des redlichen Bemühens manchen Stellen derselben einen erträglichen Sinn abzugewinnen durch die immer peinlicher werdenden Gegenreden eines voraussetzungslosen Kritikers allzusehr in die Enge getrieben: dann wird er endlich unter vier Augen eingestehen, was er bisher zu vertheidigen gesucht habe, sei lediglich der Gemeinglaube der Christen, nicht sein eigener. Darum weil es bei jenen einmal herkömmlich sei[1]), habe er überhaupt Schriftargumente beigebracht. Er für seine Person halte das Bekenntniß nicht zurück, daß das Bedürfniß derselben von ihm nicht empfunden werde. Die Berufung auf die Bibel als eine letzte Autorität sei für ihn nicht weniger als für seine Gegner ein überwundener Standpunkt[2]), — wie der Glaube an Offenbarung überhaupt.

In der That die Gebildeten unter den Christen müssen sich schon dermalen rüsten für den Fall, daß dieser Begriff in Betracht der Ergebnisse der fortschreitenden Wissenschaft hinfällig werden sollte[3]). Vielleicht werden sie zu lernen haben ohne denselben auszukommen, grade um das Christenthum gegen die immer mächtiger werdende Strömung der negativen Ideen zu halten.

Dieselbe ist freilich jetzt nicht überall in gleicher Stärke vorhanden. — Man kann dermalen noch in manchen Fällen mit

Aussicht auf Erfolg versuchen, einzelne Dogmen der Kirche durch rationelle Deutung zu vertheidigen[4]), auch der hergebrachten Vorstellung von der Heilsthatsache sich hier und da anbequemen. Aber vielleicht kommt der Tag bald, wo man selbst damit nicht ausreichen, die Offenbarung nicht als Accommodation Gottes[5]) an die menschliche Schwachheit, sondern als die vergängliche Zeitanschauung der schwachen Vernunft zu begreifen haben wird[6]). Ja schon jetzt kann man den Angriffen der kritischen Religionsphilosophen gegenüber sich schließlich nicht anders helfen als so, daß man das dogmatische Christenthum der Gegenwart und das Urchristenthum unterscheidet und sich darauf beschränkt, eben dieses, das Christenthum Christi, als das Bleibende zu vertheidigen[7]). — Das ist vielleicht das einzige Mittel, dem Einsturze des ganzen Kirchengebäudes vorzubeugen, dieser Religion, welche nun einmal da ist und die Masse des Volks zu ihren in der Vorstellung befangenen Bekennern zählt[8]), eine Seite abzugewinnen, nach der sie in das Gefüge der heutigen Culturwelt eingepaßt werden kann.

Das ist aber völlig unmöglich, wenn sie nicht die ererbten Ansprüche fahren läßt.

Das Christenthum darf nicht so, wie die Kirche bisher immer gethan hat, seine Wahrheit voraussetzen, dieselbe stützen wollen auf sein geschichtliches Dasein, den Umfang seiner Herrschaft, auf die außerordentlichen Privilegien[9]). Dieselbe ist vielmehr erst durch die religionsphilosophische Kritik zu erweisen. Dieser gilt dasselbe nicht als die Eine Religion, sondern als eine unter mehreren. Also ist die Vergleichung der geschichtlichen Religionen untereinander das zunächst Unabweisbare[10]). Und wird diese angestellt, so ergeben sich der Aehnlichkeiten nicht wenige. Ja noch mehr. Bleiben wir auch nur bei einer Betrachtung des Judenthums und Christenthums stehen, so bemerken wir sogar durchaus gleiche Thatsachen. Beide haben ihre heiligen Urkunden[11]), beide ihre von den Vätern ererbten Ueberlieferungen[12])

von einer außerordentlichen Offenbarung; beide muthen ihren Bekennern den Glauben an die Aechtheit derselben zu. Oder vielmehr derselbe vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht[13]) unangefochten, so lange die Kritik der mündig werdenden Vernunft sich nicht regt. Aber grade weil hier wie dort die Ansprüche thatsächlich die nämlichen sind, logisch aber dieselben sich ausschließen, möglicher Weise nur der von der einen Religion erhobene begründet ist, aber auch die Ansprüche beider unbegründet sein können: ist die Prüfung dringendes Bedürfniß. Sie wird sich nicht damit begnügen, die Glaubwürdigkeit der historischen Tradition auszumitteln; sie wird weiter alles Religionsgeschichtliche an der über aller Geschichte stehenden Idee der Religion[14]) zu messen haben. Ein Versuch dieser Art ist allerdings in den ersten Capiteln „des Gesprächs" von den Unterrednern gemacht. Aber zu dem gleichen Verfahren die Gebildeten der Gegenwart überhaupt anzuleiten, scheint der höchste Zweck desselben zu sein[15]). Sie alle sollen die quälenden Fragen kennen lernen, welche die dermalige Culturwelt bewegen, die kecke Sprache der Freidenker hören, welche alle positive Religion läugnen, die natürliche für die einzig sichere, vollkommen ausreichende erklären. Es ist die höchste Zeit, daß Jeder, welcher der höheren Gesellschaft angehören will, sich dazu vorbereite, auf die religiöse Tagesfrage eine haltbare Antwort geben zu können.

VIII.

Schreitet man doch in allen Dingen fort[1]). Und auf religiösem Gebiete allein sollte ein Stillstand möglich sein? — Vielmehr muß die Aufklärung auch auf diesem verbreitet werden unter Absehen von allen Vorurtheilen, in welche Erziehung und Gewohnheit, Hörensagen und Tradition uns verstrickt haben[2]). Jedem Manne von Bildung, welcher meint zu einer der überlieferten Religionen sich bekennen zu können, muß dieses Bekenntniß

als das Resultat aus der Kritik und Beweisführung entstehen[3]), daher die Fähigkeit eigen werden, in jedem Augenblicke in eine freie voraussetzungslose Debatte mit Andersdenkenden einzugehen[4]). Und in dieser hat er zu zeigen, daß seine Confession ihm nicht als ein Erbe der Väter, sondern als Ausdruck der selbstständig erworbenen Ueberzeugung[5]) gelte. Der Positive, welcher eine Zumuthung dieser Art abweist, sich auf das Herkommen, auf irgend welche autoritative Bürgschaft beruft, giebt seinen Posten verloren[6]). Die in „dem Gespräch" zu Worte kommenden Vertreter des Judenthums und des Christenthums thun das nicht. Sie erweisen sich vielmehr als die rechten Kinder der Zeit, grade indem sie nicht zuhöchst als Jude und Christ, sondern als Menschen sich fühlend als Bekenner der natürlichen Religion[7]) sich einander zu erkennen geben und auf dem Fundamente derselben die Streitreden über den Vorzug ihrer Confession beginnen.

Und das Resultat derselben? — Wir lesen nichts von einem Uebertritt des Juden, des Philosophen zu dem Christenthum; nichts von dem Endurtheil des von den Parteien angerufenen[8]) Richters. Allerdings der Schluß der Handschrift fehlt, sagt man[9]), aber schwerlich ist das ein durch den Abschreiber oder durch irgend welchen Zufall verschuldeter Verlust. Irre ich nicht, so hat der Verfasser selbst nicht weiter schreiben wollen — nicht können.

Der Anfang — das läßt sich nicht läugnen — berechtigt zu der Erwartung, daß Abälard am Schlusse die Entscheidung geben werde. Aber der weitere Verlauf ist der Art, daß dem katholischen Leser das Unmögliche und zugleich Ueberflüssige zum Bewußtsein gebracht wird.

Ein schiedsrichterliches Decret ohne rationelle Begründung wäre nichts Anderes gewesen als jene Wiederherstellung der Autorität, gegen welche sich grade die wichtigsten Sätze der ganzen Schrift kehren. Und wäre die Unterwerfung der Parteien unter dasselbe erzählt, so wäre eben damit die Thatsache des

Widerrufs berichtet. Grade dasjenige wäre in diesem Falle verläugnet, was gleicherweise alle Redner als Wahrheit vertheidigt hatten. Ein motivirtes Urtheil aber würde gleichfalls aus mehr als einem Grunde unausführbar gewesen sein. Die Argumentationen, auf welche dasselbe etwa basirt worden wäre, hätten nur dasjenige wiederholen können, was die Colloquenten bereits vorgetragen haben. Allein nicht etwa, weil das für den Leser ermüdend gewesen wäre, ist das unterblieben, sondern um des wesentlichen Zweckes willen, welchen das Gespräch verfolgt.

Ein Richter war, wie wir erinnern, vor dem Beginn der Disputation erkoren aus einer der vorhandenen Religionsparteien, weil man einen unbedingt unparteiischen nicht kannte. Abälard hatte sich den Unterrednern empfohlen, weil er, obwohl dem Bekenntniß nach Christ, doch als Mann der voraussetzungslosen kritischen Wissenschaft jenem am nächsten zu stehen schien[10]). Das Urtheil soll aber von dem Richter gefällt werden lediglich nach den Grundsätzen der Vernunft, welche ihrer idealen Natur nach die völlig unparteiische[11]), die Einheit im Gegensatze zu dem Zwiespalt der Meinungen ist. Dieser war des relativen Einverständnisses ungeachtet gleichwohl im Anfang des Dialogs vorhanden gewesen. Indessen je weiter derselbe fortschreitet, um so mehr hört das Zwiespältige auf. Je länger die Unterredner ihre Gedanken mit einander austauschen, um so leichter finden sie sich zusammen in der allgemeinen Vernünftigkeit. Je weiter sie aber in dieser kommen, um so mehr hört die Parteiung auf, — also auch das Bedürfniß nach dem Spruch des Richters. Und je aufmerksamer dieser auf die Verhandlungen lauscht, um so klarer wird ihm selbst die Unhaltbarkeit seiner Stellung.

Die wirkliche Entscheidung ist die in den Colloquenten und dem erwählten Richter geklärte Ueberzeugung, daß die Vernunft selbst, als der an Stelle des letzteren getretene in Wahrheit unparteiische Richter, in ihnen allen, als den nur durch den Secten-Namen scheinbar geschiedenen, in ihrer Selbigkeit sich erkannt

habe. — Das überflüssig gewordene richterliche Erkenntniß wird ersetzt durch die thatsächliche Verständigung derer, welche anfänglich als Parteien einander gegenüberstanden.

Und über was? — Um das ausschließliche Recht der einen Religion gegenüber der anderen schien es sich anfangs zu handeln. Wäre diese Voraussetzung durch den Fortgang des Dialogs bekräftigt, so würde der Uebertritt zweier Colloquenten zu der Confession des Dritten nothwendig die praktische Folge gewesen sein. Eine Zumuthung dieser Art wird auch ausdrücklich einmal[12]) von dem christlichen Apologeten ausgesprochen unter beweglicher Erinnerung an das Seelenheil, aber nur eventuell in der Hoffnung, daß es gelingen werde, den Beweis für die höhere Dignität des Christenthums dem Vernunftgläubigen zu geben. Dieser aber verwahrt sich im Voraus gegen diese Consequenz unter Berufung auf das, was der verehrte Gegner selbst lehre, im Wesentlichen sei das Christenthum nur der neue, geschichtliche Name für die uralte zur Seligkeit ausreichende Vernunftreligion[13]). Stehe das fest, so sei es wohl am Gerathensten, bei dieser stehen zu bleiben, da es ja möglicher Weise zu noch weiteren Fortschritten in religiösen Dingen, als zu dem einst von Jesu gemachten kommen könne[14]) oder, wenn man sich jener supranaturalistisch klingenden Redeweise bedienen wolle, welche so gern von den Christen gehört werde, zu noch weiteren „Offenbarungen."

Das „Gespräch" schreitet indessen weiter fort, ohne jemals wieder auf diesen Punkt zurückzukommen. Der Christ durfte das nicht; denn trotz aller Apologie giebt er sich als einen Jünger der Aufklärung zu erkennen, welcher von seiner katholischen Herkunft, ohne dieselbe zu verläugnen, dennoch absieht, den Unterschied des Katholisch-Dogmatischen und des Biblischen betont, das Letztere sei es in Anbequemung an das Volk allegorisirend sich zurechtlegt, sei es kritisch auflöst und das Unvergängliche des Christenthums anerkennt in dem, was — abgesehen von den anerkannten kleinen nicht ganz ausgeglichenen Differenzen — glei-

cherweise der Vernunftgläubige genehmigt. Jener zeigt sich also als einen ganz anderen als die Christen gewöhnlichen Schlages, als jene Wahnsinnigen, welche in dem Particularistischen und Exclusiven des Dogmas befangen sind. — Und der Jude ist freilich längst verstummt; — auf die letzte Gegenrede[15]) des Philosophen scheint er nichts erwidern zu können; aber nur weil er, erhaben über die Beschränktheit der meisten Kinder Israels, als Mann des Fortschritts von der Hülle der Offenbarung den rationellen Kern zu unterscheiden gelernt hat[16]). Sein Schweigen ist ein beredtes Bekenntniß des Einverständnisses. Endlich der Philosoph hat ebenfalls aufgehört jener Fanatiker der Vernunft zu sein, als welchen er ursprünglich sich zu verrathen schien[17]). Der Widerwille gegen die positiven Religionen hat sich in demselben Maße gemildert, in welchem er den jüdischen und christlichen Unterredner kennen gelernt und erfahren hat, daß man also heißen und doch ebenso frei denken könne wie er selbst.

Wie also dürfte der Eine den Anderen zu einem Convertiten machen wollen? — Diese Absicht, ernstlich verfolgt, würde das ganze Büchlein in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Hieße denn das etwas Anderes, als jenen alten — von den Männern der Aufklärung zu überwindenden — Particularismus wiederherstellen, welcher das Heil abhängig macht von der localen Zugehörigkeit zu der alleinseligmachenden Kirche oder vielmehr Secte? — Und würde durch diese Uebertritte von einer der Religionsgemeinschaften zu der anderen nicht grade die Propaganda der Aufklärung, welche vielleicht sie alle auflösen wird, gelähmt? —

Die ächten Kinder der Zeit handeln vielmehr also[18]). Ist Jemand in dem Bereiche des Judenthums oder der christlichen Kirche geboren, so hat er in Folge seiner aufgeklärten Denkweise nicht etwa das Bedürfniß auszutreten, sondern innerhalb desselben auch ferner zu leben, um je nach den Umständen sei es, der ungebildeten Masse sich anbequemend, gleichwohl das traditionelle

Dogma vergeistigend umzudeuten, sei es den reinen Vernunftglauben unter den des Fortschreitens Fähigen zu verbreiten nach dem Beispiel des Christen und des Philosophen im „Gespräche“. — Der Eine erscheint mehrfach als Doppelgänger des Anderen und doch ergänzen sie sich auch. Der Erstere lebt in dem äußern Verbande der katholischen Kirche. Der Zweite ist ohne erkennbare confessionelle Heimath. Der Christ spielt die Rolle des idealisirenden zurückhaltenden Vertheidigers, des vorsichtig Conservativen; der Philosoph die des Fortschrittsmannes, der sich aufdrängenden Kritik. Beide gehen in ihrer Tendenz weniger auseinander als es scheint; sie stimmen auch nicht ganz zusammen, aber das Trennende schwindet in der Gleichheit der allgemeinen Weltansicht. Dieser gemäß soll an Stelle des verfolgungssüchtigen Parteiwesens die Toleranz; statt des Positivismus des hergebrachten Kirchenglaubens der aufgeklärte Humanismus empfohlen werden. Das ist die endliche Antwort auf die anfängliche Frage nach der wahren Religion. Diese ist vorhanden, aber nicht empirisch in einer der vorhandenen geschichtlich ausgeprägten Religionen zu finden. Versteht man unter Christenthum das katholische mit seinen starren positiven Dogmen, seiner engherzigen Exclusivität, mit seinem Principe der Autorität, welche bald dieses bald jenes als Glaubenssatz heiligt [19]), ein früher Erlaubtes demnächst zum Unerlaubten stempelt: so muß geurtheilt werden, es habe keinen höheren Werth als das statutarische Judenthum [20]). Ein Abfall von diesem zu jenem wäre ein Act der Selbsttäuschung, Bestätigung der Vorurtheile der Secten. Die wahre Religion ist die Religion des Sittengesetzes, der Humanität. Und zu dieser bekennt man sich nicht in Folge des Austritts aus dem Verbande der positiven Religionen; man gehört ihr an als Jude, als Christ, als confessionsloser Freidenker.

IX.

Also das „Gespräch". — Es ist eine Studie, von Abälard[1]) aufgezeichnet in skeptischen Stunden, vielleicht nicht für das größere Publicum bestimmt, sondern nur ein Versuch, nirgends ausgefeilt und künstlerisch gestaltet, aber kühn gedacht, pikant im Ausdruck, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift dieses Autors, aber doch nicht eine Anomalie in der Reihe der sämmtlichen Werke. Vor allem die „Einleitung" und die „christliche Theologie" bieten nicht nur stellenweise Assonanzen[2]); sie prägen auch Grundgedanken des Dialogs aus, wenn auch theilweise weniger durchsichtig, als hier geschehen ist. —

Was den Widerwillen gegen alles lediglich Positive, gegen alle unkritisch blinden Gehorsam fordernde Dogmatik betrifft: so ist dieser immerdar ihm eigen gewesen. Alle Polemik dieser Art war die Offenbarung einer Grundeigenschaft seiner Natur.

Es mag sein, daß der Druck, welchen die Kirche übte, schon dem Jüngling empfindlich wurde[3]); aber nicht allein diejenige Autorität, welche die letztere übte, die Autorität als solche widerte ihn an. Dieselbe war ihm unerträglich nicht weniger in geistlichen Dingen als in der weltlichen Wissenschaft. Sie zu stürzen, darauf hat er seine beste Kraft verwandt. So weit wir sein Leben rückwärts verfolgen können, ist es bewegt von dieser Tendenz zur Opposition[4]). Man darf sie nicht ableiten wollen ausschließlich von dem Wahrheitssinn einer ernsten Skepsis. Es war die Lust an dem Widerspruch, welche ihn schon in jungen Jahren in die Unruhe des dialektischen Kampfes trieb.

Jede Autorität war Macht, Beschränkung der eigenen Herrschaft. Und herrschen wollte er selbst, sich einredend, daß er die Freiheit ausbreite. Jede Autorität beengte die Selbstkraft der Individualität, die vielmehr zu entfesseln er ein ungewöhnlich starkes Bedürfniß hatte. Also wurde in ihm jene Reizbarkeit rege, welche dem Principienkampf zugleich einen persönlichen Charakter

verleiht. Seine ganze Geschichte ist das historische Drama der Conflicte der bedeutsamsten geistigen Mächte der Zeit in jener Mischung der Schuld und Unschuld, der Weihe der Ueberzeugung und des Egoismus der Leidenschaft, welche die Sympathie des damaligen wie des spätern Publikums erwirkt hat. —

Die bestehenden Gewalten hatten sich, wie Abälard zu erkennen meint, stets als die verfolgungssüchtigen gezeigt. Vor allem die starren Clerikalen waren es, welche nach seinem Urtheil statt der Ueberführung die Unterwerfung, statt der Weite des Fortschritts die beschränkte Eingenommenheit für das Herkömmliche, statt des freien Selbstdenkens das bequeme Nachsprechen, statt der Gleichberechtigung der Parteien die Herrschaft der einen unter dem Namen der Kirche empfahlen. Darum gährt ein Gefühl der Verachtung und des Aergers, des Hohnes und der Empörung in unseres Autors Seele und ergießt sich oft genug in bitterer Rede. Die Männer, welche sich die gläubigen nennen, sind eben die, welche der Philosoph des „Gesprächs" als die ihm unerträglichen bezeichnet[5]), jene sicheren dummdreisten Leute, welche täglich darüber predigen, die blinde Gläubigkeit sei die rechte Anwartschaft auf die Seligkeit, das crasse Dogma des großen Haufens das Heiligthum der Wahrheit[6]). — Nur nicht abweichen von dem, was „Alle" sagen, was die Väter[7]) gelehrt haben! Nur sich nicht einbilden besser zu wissen, als jene gewußt haben! Nur ja nicht zweifeln! — Religiöse Dinge sind ganz anders zu beurtheilen als die weltlichen. In Bezug auf jene gilt es sich der Autorität zu unterwerfen[8]), Prüfung ist Empörung[9]); knechtischer Gehorsam das Zeichen eines ächten Katholiken. Je irrationaler ein Mysterium ist[10]) ist, um so verdienstlicher ist der Glaube, sagen sie mit Gregor dem Großen. Alle Untersuchung ist Frevel. — Und doch wer macht sich dessen mehr schuldig als jene Dogmatiker der Gewalt[11]) gegen die Männer der freien Forschung! Das Inquisitorische ist ihnen zur anderen Natur geworden. Andere zu verdammen[12]), sich selbst der Gewißheit des Heiles zu rühmen; die

Männer des freien Gedankens zu unterdrücken, sich selbst zu erheben, ist ihre tägliche Arbeit. Wo auch nur die Stimme des Suchenden oder Fragenden vernommen wird, da ist das Anathema die Antwort oder die Forderung des Widerrufs. Denn freilich auf diesen sinnlichen Laut, auf das Geplärr der Lippen[13]) allein kommt es allen diesen „Gläubigen" an, deren eigenes Bekenntniß selbst nichts Anderes ist als dies. Statt Gründe zu erörtern, opponiren sie mit Sätzen, welche sie — wie sie selbst zu bekennen sich nicht schämen — nicht einmal „verstehen"[14]). Statt zu überzeugen, zünden sie Scheiterhaufen an; aber den neuen Geist des Jahrhunderts verbrennen sie nicht[15]). —

Denn das ist gewiß, die Periode der Autorität ist dem Ende nahe; eine andere kündigt sich an.

So lange noch die Vernunft der vollen Selbsterkenntniß entbehrte, konnte die positive Satzung genügen[16]). Was aber heutigen Tages gelten soll, muß sich durch den Erweis[17]) der Wahrheit bewähren. Nicht die Ueberlieferung[18]) ist die Bürgin derselben, sondern die Kritik[19]), nicht die Gläubigkeit, sondern der Zweifel[20]) der Weg zu derselben. Die Berufung auf die Autorität[21]) wäre eine Auskunft, um derentwillen man erröthen müßte, ein Attentat auf das Gewissen der modernen Bildung.

Angenommen, es gäbe geschichtlich nur Eine Religion, und diese wäre das Christenthum, so könnte man doch dasselbe sich nicht gewährleisten lassen lediglich durch das Ansehen der Kirche. Man spricht insgemein von ihrer constanten einhelligen Tradition. Die Prüfung der Thatsachen aber beweist die Differenz. Die Väter, deren Aussprüche der Voraussetzung nach die Glieder einer Kette bilden sollen, gehen statt sich zusammenzufügen offenbar auseinander[22]), nicht blos in nebensächlichen Fragen, sondern in den wichtigsten. Man stellt weiter die kirchliche Lehre meist auf dieselbe Linie mit der apostolischen und doch muß man diese vielmehr als normativ für jene betrachten[23]), alles Nachapostolische für nichtverbindlich erklären. Man nimmt ferner häufig genug

an, ein Dogma stehe fest, während doch bis dahin nur Meinungen über den bezüglichen Punkt vorhanden sind[24]). Es wird überdies nicht selten das, was die Apostel verkündigten, ohne Weiteres der Lehre Christi gleichgesetzt, der Unterschied beider verkannt[25]). Man spricht endlich von einer Harmonie der Evangelien. Aber wie schwierig[26]) ist dieselbe nachzuweisen! — Facta genug, welche zeigen, daß wir der Kritik zur Ausmittelung des ächten Wesens der christlichen Religion selbst dann nicht entbehren könnten, wenn wir in dem angenommenen Falle wären.

Allein die Lage der Dinge ist ja vielmehr jener Art, wie sie schon oben[27]) dargestellt wurde.

Die geschichtliche Religion ist ja nicht Eine, sondern mannichfaltig. Der Autoritäten giebt es nicht eine, sondern mehrere. Nichtsdestoweniger bethört sich jede der autoritätsdürftigen Secten in dem Wahne von ihrer ausschließlichen Untrüglichkeit. Bei jeder geht der kritiklose gewohnheitsmäßige Glaube zugleich mit dem fleischlichen Affect der Parteilichkeit[28]) von einem Menschenalter auf das andere über, — die Einbildung, daß lediglich diese Gottesverehrung die gottwohlgefällige sei, die schon gerügte widerliche Exclusivität in Betreff des Anspruchs auf Seligkeit auf der einen Seite, des Verdammens auf der anderen[29]). Jede anerkennt nur ihre Ueberlieferung als die Ueberlieferung. Das ist es aber grade, was gegen alle einnimmt, — die Kritik herausfordert[30]).

X.

Das dermalige Geschlecht der Aufgeklärten, indem es diese üben will und soll, bewährt grade darin den ächten Wahrheitssinn[1]). Denn dieser kann sich nur befriedigen, indem er sucht[2]) um zu finden. Unter den vielen Autoritäten die wahre? — Im Gegentheil um zu erkennen, daß die „wahre" Autorität keine ist. Was man im Rückblick auf die geschichtliche Entwickelung also

nennen kann, war ursprünglich nichts Anderes als ein Diesem oder Jenem oder Vielen imponirender Vernunftsatz, — das weiß auch der die moderne Bildung des zwölften Jahrhunderts vertretende „Philosoph", Abälard selbst, ob aus Augustin? ob aus Johannes Scotus Erigena? ob als eigenthümlichen genialen Fund? er sagt das nicht. Ausgesprochen (von Einem ungewöhnlich Vernünftigen) zu einer Zeit, wo die Vernunft der Mehrheit auf einer unverhältnißmäßig niedern Stufe stand[3]), war er gewissermaßen ein Uebervernünftiges grade durch das unvergleichliche Uebergewicht des vernünftigen Gehalts[4]). In demselben Maße aber, in welchem diese Differenz ausgeglichen wird, schwindet auch das Autoritätsmäßige, bis endlich ein Satz lediglich um der Vernünftigkeit[5]) willen dem vernünftig Denkenden gilt.

Und nichts Anderes als diese will das moderne Geschlecht anerkennen. Vor allen das junge Frankreich betrachtet den Autoritäts-Standpunkt als einen überwundenen[6]). Es verlangt auch in Bezug auf religiöse Dinge überall die Beweisführung und hat die Zuversicht, dieselbe bei Abälard zu hören. Dieser sagt uns das selbst mehr als einmal. Und gar manche Stellen[7]) seines Berichts lauten so, als ob er lediglich diesem Drängen der Zeit nachgebe, wenn er versuche mit rationellen Mitteln zu arbeiten. Nicht sowohl der eigene Trieb als die Absicht, das Bedürfniß Anderer zu stillen, scheint das Impulsgebende zu sein. Die dreisten Angriffe der modernen Nihilisten, die Opposition der Häretiker, welche nicht etwa, wie man sich hier und da einredet, nur vergangenen Zeiten angehört, sondern jetzt kecker als je wird, sollen abgeschlagen werden zum Schutze der Gläubigen. Diese zu beruhigen nicht blos durch die Kunde von der übernommenen Vertheidigung, sondern durch Lösung der Zweifel, welche sie selber quälen, ist die Aufgabe. Dieselbe wird also allerdings aufgedrungen durch die Noth der Zeit. Allein diese scheint nur deshalb so beweglich geschildert zu werden[8]), um desto nachhaltiger die neue Art der Apologie rechtfertigen zu können. Offenbar

wird sie weit weniger beklagt als der in den Kreisen der Kirchenmänner[9]) vorherrschende Positivismus. Ihre Anmaßung, ihre Beschränktheit, ihr Starrsinn haben vornehmlich die gegenwärtigen Wirren verschuldet, und doch soll nunmehr selbst dem blödesten Auge ihre geistige Ohnmacht erkennbar werden. Ihr gesammter apologetischer Apparat ist veraltet. Denn nicht Wunder[10]) — selbst wenn sie heutigen Tages wirklich noch geschähen[11]) und nicht auf Betrug[12]) oder Aberglauben beruheten —, nicht Schriftbeweise[13]), nicht die Sprüche der Geltenden; nicht salbungsvolle weinerliche Ermahnungen können überführen. Das Einzige, was in der Gegenwart geachtet wird, ist der rationale Beweis[14]). Seine Natur ist die Nothwendigkeit[15]), sein Erfolg die Evidenz, seine Wirkung der Zwang. Dem Meister, welcher diese Kunst versteht, ist der Sieg gegeben wie über den Unglauben, so über den Aberglauben an die Autorität. Es ist die Macht der Rationalität, welche an die Stelle der Positivität als die stärkere, weil wahrere, nicht blos in einzelnen Fällen treten soll, sondern überhaupt.

Freilich ist diese neue Apologetik zunächst durch jene Zustände veranlaßt, welche außerhalb des Bereichs „der Gläubigen" bestehen; der Zweifel scheint nicht sowohl in ihnen erweckt als in sie übertragen[16]) zu sein. Nichtsdestoweniger erfahren wir, daß der doppelte Zweck, welchen jene Wissenschaft verfolgt, die Feinde des Glaubens abzuwehren und die zweifelnden Gläubigen zu beschwichtigen, durch Anwendung der gleichen[17]) Mittel erreicht werden soll. Die Methode, welche allein Hülfe bringen kann, ist diejenige, welche keine anderen Voraussetzungen macht als die der gemeinen Vernunft[18]). Also muß auch das Bedürfniß, zu dessen Stillung jene ja dienen soll, in beiden Menschenclassen das nämliche sein, das allgemein menschliche, — das des vernünftigen Erkennens an Stelle des autoritätsmäßigen Glaubens.

Was zuerst in den Ungläubigen sich regt, ist nicht eine befremdende, vereinzelte, verblendete Opposition, sondern nur der

Anfang des Durchbruchs einer allgemeineren die höhern Kreise der christlichen Gesellschaft bewegenden Krisis, in welcher der Primat der Vernunft offenbar werden soll.

XI.

In der That der gebührt nur ihr. Ist sie doch das wahrhaftige Prius im Vergleich zu allem Geschichtlichen [1]), allen Ueberlieferungen [2]), allen Zeugnissen heiliger Schriften; die Einheitsmacht [3]) im Gegensatze zu dem Zwiespalt der Autoritäten [4]), die Nothwendigkeit im Unterschiede von den Zufälligkeiten der besonderen Offenbarungsweisen [5]), das sichere, allgemeine, das nicht in Folge der günstigen localen Stellung diesem oder jenem, sondern allen zugängliche Heilsgut [6]). Ihr steht in allen, auch in religiösen Dingen die höchste Entscheidung [7]) zu. Sie hat in Kraft ihrer eigensten Natur zuerst zu prüfen und zu untersuchen, ehe die Zustimmung erfolgen kann.

Erst muß man wissen; dann kann man glauben [8]), lautet eine Thesis unseres Autors. „Nicht deshalb, weil Gott gesagt hat, wird das Gesagte geglaubt, sondern weil es erwiesen ist, wird es angenommen, die zweite [9]), in welcher einseitiger und schroffer als irgend anderswo die Autonomie der Kritik sich selber feiert.

Gott und die Wahrheit, welche dem frommen Bewußtsein unmittelbar zusammenfallen, sind darin ausdrücklich unterschieden; die Autorität und die Gewißheit, vorgeblicher Glaube und begründete Ueberzeugung einander entgegengesetzt. Es wird nicht geläugnet, daß Gott gesagt, sich geoffenbart habe, aber verneint, daß dieses Gesagte die Annahme bedinge. Nicht der vorausgesetzte göttliche Ursprung eines Offenbarungswortes, selbst wenn derselbe unanfechtbar wäre, sondern der Erweis entscheidet über die Wahrheit. Diese muß also gefunden und dargelegt werden können dem, welcher sie erkennen, „annehmen" soll, durch Mittel, welche diesem

wie jenem, dem Offenbarungsgläubigen wie dem Offenbarungs-ungläubigen zugänglich sind, durch Mittel, welche dem Bereiche der gemeinen Menschennatur angehören. Also können dieselben lediglich vernünftigen Gehaltes sein, entnommen der in beiden identischen Vernunft. Dieselben werden freilich angewandt, um eine Größe zu finden, welche noch nicht entdeckt zu sein scheint — denn im entgegengesetzten Falle wäre eine Untersuchung überflüssig —; gleichwohl muß dieselbe dem Material homogen sein, welches die Untersuchung bearbeitet; sonst würde diese nicht die untrügliche Methode sein, die Größe zu finden. Die zu ermittelnde „Wahrheit" kann nicht ein Transcendentes, muß vielmehr ein in dem Menschen irgendwie Heimisches sein. Dieselbe wird von dem Beweisführenden wie von seinem Zuhörer als in ihnen selbst seiend vorausgesetzt — und doch auch nicht. Sie ist in beiden und doch erst dem Bewußtsein zu enthüllen. Dieses und die Wahrheit sind freilich Correlata; aber doch nur der endlichen Bestimmung nach. Zu Anfang liegen beide noch außereinander mit Nothwendigkeit, weil die Wahrheit nicht Satzung, sondern ein zu Findendes; die Wahrheit wirklich nur ist in der werdenden Erkenntniß. Beide decken sich in demselben Grade, in welchem das Erkennen sich vollendet in dem Beweise; sie decken sich völlig, sobald bewiesen ist. Die Wahrheit ist in diesem Falle untrennbar von dem Erkennen, ist selbst Erkenntniß, Erkenntniß des vernünftigen Menschengeistes geworden. Dieser hat die oben bezeichneten Mittel gebraucht, aber nicht um ein ihm Ueberschwängliches zu finden, sondern als Erziehungsmittel seiner selbst, als Vergewisserungsmittel in Bezug auf die ihm *selbst* einwohnende Wahrheit. Eine Wahrheit also, welche nicht die vernünftige wäre, kann es nicht geben; eine übervernünftige Wahrheit ist nach diesem Abälardeischen Lehrsatz ein Unding.

Alles, was wahr sein will, hat sich zu legitimiren vor dem Forum der Vernunft als des höchsten Richters; kann nur geschöpft werden aus dieser Quelle. Sie kennt nur Eine[10]) Wissenschaft,

welche ist die Erfassung der Wahrheit, die Methode nur Eines in allen Fällen gleichen Beweises. Da gilt kein Gegensatz von Heilig und Profan, von Weltlich und Religiös. Nichts kann sich dem Anspruche auf Vernünftigkeit entziehen; die Religion sich nicht als eine eximirte Größe betrachten, als erhaben über den Beweis [11]). Wie die religiöse und die nicht religiöse Wahrheit der nämlichen Gattung angehören, so giebt es wohl der ihrer Erkenntniß gewidmeten Disciplinen mehrere, aber nur einander gleichartige. Wie Wahrheit nicht wider die Wahrheit ist: so kann nicht eine heilige Wissenschaft einer profanen entgegengesetzt werden [12]).

Alles, was nicht als vernünftig bewiesen werden kann, ist hinfällig; die Vernunft [13]) nunmehr die freigewordene, souveräne Macht, welche alles Autoritätsmäßige stürzt.

XII.

Und doch wird dieses mit einem Male wieder aufgerichtet. Wurden in dem oben erwähnten Satze Gott und die Wahrheit als conträre Größen genannt, so heißt es in jenem anderen, welcher in dem Urtext dicht daneben steht: „Gott ist die Fülle der Wahrheit" [1]). War vordem in den kühnsten Redewendungen das Recht der Skepsis, der freien Forschung, der rationalen Kritik betont; jeder Anspruch auf irgend welche Ausnahmestellung der Religion als Ausflucht der Unwissenschaftlichkeit abgeschnitten: so werden jetzt gewisse Fälle anerkannt, in welchen man auf jene so hart verpönte Instanz zurückzugehen habe. Bis dahin war die Nothwendigkeit der gleichen Methode aus der Einheit und Gleichheit der Wissenschaft abgeleitet; die Vernünftigkeit als eine unveräußerliche Eigenschaft der Menschennatur begriffen. Jetzt werden Aussprüche laut, welche diese ganze Thesenreihe zu erschüttern scheinen [2]).

Hatte nicht einst Abälard grade durch den Hinweisauf die Stellung der Nihilisten zu der Kirche das Bedürfniß der Um=

gestaltung der Apologetik verdeutlicht? — Und was wäre nach allem Bisherigen mehr zu erwarten gewesen als dies, daß er selbst grade in diesem Falle die Macht der Argumentation thatsächlich als eine unwiderstehliche beweise? — Nichtsdestoweniger wird die Aussicht auf diesen Erfolg von vorneherein genommen[3]).

Was hatten jene Negativen lieber gehört, als jene Abälardeischen Reden von dem Primate der Vernunft! — Sie machten die hierauf bezüglichen Forderungen sofort zu den ihrigen und verlangten, daß denselben von eben Demjenigen, welcher sie stark genug betont hatte, entsprochen werde. Aber gleich als wäre der Sinn der Worte in ihrem Munde ein anderer geworden, äußert sich der auch von ihnen verehrte Meister so, als ob er mißverstanden wäre. Ganz und gar einig, wie sie wähnen, mit den abstracten Sätzen seiner Wissenschaftslehre[4]), darauf gespannt zu erfahren, wie das, was diese verheißen, sich erfüllen werde, werden sie plötzlich durch die Erklärung überrascht, mit wissenschaftlich Unmündigen sei nicht ebenbürtig zu verhandeln[5]). Die von ihnen ausschließlich anerkannten Beweismittel[6]) waren ja so oft, wie sie zu hören gemeint hatten, von Abälard selbst als die allein in der Wissenschaft berechtigten beschrieben worden. Kaum aber haben sie die Anwendung beantragt, so werden sie abgewiesen.

Und doch lesen wir kein Wort, welches einer Entschuldigung ähnlich sähe; nichts von einer nachträglichen Einschränkung der etwa zu Anfang unbedachter Weise zu allgemein ausgesprochenen Sätze. Statt dessen werden vielmehr diejenigen, welche sich erdreistet haben, ihn ernstlich beim Worte zu nehmen, als beschränkte Köpfe bezeichnet, einer schonungslosen Kritik[7]) unterstellt.

Sie sollen nicht etwa meinen die allzu Fortgeschrittenen zu sein; zurückgeblieben sind sie in dem Verständniß wahrer Wissenschaft, noch mehr des Mitleids als der Verachtung werth. Vernünftige, Selbstdenker nennen sich die, welche nur begreifen wollen, was die Hand betasten, der sinnliche Verstand umspannen kann[8]), welche kein anderes Sein anerkennen als jenes massive

der gemeinen Wirklichkeit. Grade dadurch schließen sie sich aber selber aus aus dem Kreise der Geweiheten der Vernunft. Diese war sonst als eine Größe, welche Jeder kenne, als ein allgemein Menschliches, was selbstverständlich Allen eigen sei, als die sich überall gleiche, voraussetzungslose dargestellt. Jetzt wird durch einen Machtspruch eine gewisse Gestalt der Vernunft dieser überhaupt gleichgeachtet; die Definition eines berühmten Kirchenlehrers, die Vernunft sei das Erschlossensein für das Uebersinnliche[9]), als Orakel verkündigt. Früher war von der allgemeinen Vernunft, nunmehr ist von einer individuellen[10]) die Rede. — Vordem war keine Stelle vorgekommen, in welcher nicht das vernünftige Erkennen als ein schlechthin begreifendes betrachtet worden wäre; dermalen wird plötzlich dasselbe als ein im Verhältniß zu den göttlichen Dingen incongruentes, inadäquates, als ein nur bildliches[11]) bezeichnet. — Fromme Voraussetzungen galten oben als unwissenschaftlich, die Vernunft als die primitive zeugerische Macht des Denkens. Hier finden wir den Willen nicht nur als ebenbürtig neben ihr genannt, sondern sogar als Fundament[12]) derselben, Offenbarung[13]) und Erleuchtung[14]) durch den heiligen Geist als unentbehrlich bei diesem eigenthümlichen Erkenntnißprocesse anerkannt. Sonst ward die Vernunft als eine fertige, nahezu infallibele beschrieben; jetzt erscheint dieselbe als im Werden begriffen; Vernunft wird der Vernunft entgegengesetzt[15]).

Was „die Vernünftigen" also nennen, ist nicht die wahre, sondern ihre beschränkte; nicht die allgemeine, sondern die singuläre. Was sie für Kritik ausgeben, nicht die ächte Scheidekunst, von Suchenden geübt[16]) um die Wahrheit zu finden, sondern die Zuchtlosigkeit der um der Verneinung selber willen Verneinenden[17]). Darum, nicht weil jene zu hoch, sondern weil sie zu niedrig stehen; nicht weil sie zu weit, sondern weil sie nicht weit genug gegangen, nicht mitgegangen[18]) mit der fortschreitenden Geisteswissenschaft und nichtsdestoweniger Männer des Fortschritts zu sein wähnen, muß man Protest erheben gegen ihre Anmaßungen. Als die

lediglich Sinnlichen, höchstens Seelischen[19]), als die der wahren Rationalität, welche da ist Sinn und Geschmack für das Unendliche[20]), baaren sind sie ebensowenig im Stande, ächt rationelle Gründe vorzubringen[21]), als dieselben, von anderen vorgebracht, zu würdigen[22]). Beweise der höheren Wissenschaft sind nur für die Mündigen, sie aber sind die Unmündigen. Man kann dergleichen also nicht führen, um sich mit denselben zu verständigen. Man muß sie erst erziehen zum Zweck der einstigen Verständigung. Darum kann zunächst in dem Verkehr mit den also Gestimmten nicht von der vernünftigen Beweisführung Gebrauch gemacht werden; die Macht der übernatürlichen Autorität ist hier vielmehr an der Stelle[23]). Sei es, daß ein Wunder der göttlichen Offenbarung erfolgt wie z. B. ein Traumgesicht[24]), sei es, daß an die übereinstimmenden Urtheile der Meister der Weisheit[25]) erinnert wird: durch das Eine oder Andere ist zuvörderst ein specifischer Eindruck zu erwirken, der stark genug ist, diese in das Sinnliche Verstrickten loszureißen, den Sinn für das Uebersinnliche zu entbinden, das Bedürfniß höherer Erkenntniß zu erwecken. Erst wenn das geschehen, eine Umstimmung des ganzen Personlebens, vor allem eine Läuterung des Willens eingeleitet ist, haben sie die Möglichkeit eines wahrhaft vernünftigen Denkens[26]). Man kann nunmehr versuchen, sich mit ihnen zu vereinbaren, durch Argumentation zu überführen. Diese wird das Irrationale ihrer früheren Ansprüche in Bezug auf das völlige Begreifen des göttlichen Wesens also darthun, daß sie selbst den Verzicht darauf als rationell anerkennen müssen.

Jeglichen Gedanken an Abfall von der Wissenschaft hat die in diesem Falle grade in aller Strenge zu handhabende Methode abzuwehren. Diese soll zeigen, daß ein Vernunftbedürfniß befriedigt werde[27]) durch die Einsicht in das Inadäquate, Bildliche, Parabolische alles menschlichen Denkens in Bezug auf Gott und göttliche Dinge. Werden diese von der Vernunft erkannt als das, was sie sind, als ihrer Natur nach unendlich, so muß sie e bst

im Bewußtsein ihrer Endlichkeit begreifen, daß sie in dem gegebenen Falle nicht begreifen kann. Und wäre man berechtigt, nur das begreifende Wissen für ein wirkliches Wissen zu erklären, so müßte das Nichtwissen als das ächt rationale Verhalten gelten. Da aber diese Gleichung vielmehr ein unwissenschaftlicher Machtspruch ist, so hat man vielmehr zu lehren, daß das ächte Wissen von Gott lediglich ein Glaube, Vernunftglaube[28]) sei.

Damit fällt auch das Recht der Forderung einer zwingenden Beweisführung für das einzelne christliche Dogma. Der Anspruch der Negativen, welche naiv genug sind, ihre subjective verirrte Vernunft[29]) als die an und für sich seiende Vernunft vorauszusetzen, einen ihrem „vernünftigen" Denken genügenden Beweis verlangen, die katholischen Lehren nur in dem Fall anerkennen wollen, wenn sie „erkannt haben", ist als unvernünftig im Principe abzuweisen. Man kann wohl ihre Verneinungen bestreiten[30]), nicht aber die Verneinenden unmittelbar durch die Wissenschaft nöthigen, Bejahende zu werden. Erst wenn sie auf dem vorhin beschriebenen Wege Vernünftige, Vernunftgläubige geworden sind, kann die vernünftige Deduction ihnen zu einem Wissen von dem einzelnen christlichen Dogma verhelfen, selbst ehe sie die christlich Gläubigen werden.

Aber zu welchem Wissen? — Nicht den Charakter der Evidenz kann dasselbe tragen, mit Analogien[31]) muß es sich begnügen; nicht die Wahrheit wird enthüllt, lediglich die Wahrscheinlichkeit[32]) aufgezeigt; nicht die göttliche Sache wird begriffen, nur eine dieser ähnelnde Vorstellung ermöglicht. In demselben Grade, in welchem es gelingt — und dies Gelingen ist nicht sicher, nur wahrscheinlich[33]) — dem also Vorbereiteten das Dogma nahe zu bringen[34]); seinem Bewußtsein Beifall zu entlocken, erringt sich derselbe ein Wissen von dem Glauben, ehe er glaubt (im christlichen Sinn).

Somit scheint die wenn gleich nicht ausdrücklich ausgesprochene, aber doch thatsächlich in der Lehre von der Vernunft angedeutete Einschränkung der zuerst aufgestellten Sätze den Ein-

klang mit der Lehre von der Priorität des Wissens vor dem Glauben vorbereiten zu können.

XIII.

Aber freilich nur dann, wenn man jene Wirren nicht bemerkt, welche der Autor durch die Zweideutigkeit seines Sprachgebrauchs zu verdecken verstanden hat. Jenes Wissen, welches durch eine Beweisführung erzeugt wird, welche nach Maßgabe der zweiten auf die Natur des Vernünftigen bezüglichen Lehrart grade als die wesentlich vernünftige gilt, geht allerdings, von dem einen Standpunkt betrachtet, dem Glauben voran[1]); von dem anderen aus beurtheilt, ist es selbst nur Glaube, Vernunft-Glaube[2]). Weiter wird freilich das eine von dem anderen auch in formeller Hinsicht unterschieden: jenes erscheint als Forschung, dieser als Resultat. Indessen kann man dieses nicht lediglich nehmen, ohne mittelst jener es sich zugleich zu geben. Derjenige, welcher eine apologetische Erörterung gehört hat, die Haltbarkeit derselben prüft und schließlich anerkennt, verschafft sich damit ein Wissen vom christlichen Glauben zu einer Zeit, wo er noch nicht der christlich Gläubige ist. Nichtsdestoweniger ist er der Gläubige, Vernunftgläubige geworden; sobald er das Erkannte ausdrücklich anerkennt, dauernd genehmigt; er hat den Anfangsglauben[3]) im Unterschiede von jenem evangelischen Vollglauben[4]), welcher den Aposteln Thomas und Paulus eigen war. Also wird dieser als der intensivere, reichere, festere höher gestellt als jener, welcher sich ebenso mit der Wahrscheinlichkeit zu begnügen hat wie dasjenige Wissen, durch welches er selber motivirt ist. Sofern aber der Anfangsglaube als von dem Wissen nicht lösbar, ja selbst als ein Wissen betrachtet wird, scheint sich als ächter Gedanke Abälard's das Entgegengesetzte zu ergeben: das mit dem Anfangsglauben abschließende Wissen hat einen bedeutenderen Werth

als der Vollglaube; das Wissen ist nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach das Erste.

Allein man sieht ja nur zu deutlich, daß Abälard da, wo er auf die erwähnten Thatsachen aus der Geschichte des Urchristenthums zu sprechen kommt, grade den apostolischen Glauben auf das Allerhöchste preisen, also die Erhabenheit desselben über den durch das Wissen bedingten Anfangsglauben feiern will. Allerdings; gleichwohl ist unter der Voraussetzung, daß an den Beispielen der Apostel Thomas und Paulus zugleich das normale Werden des evangelischen Vollglaubens nachgewiesen werden solle [5]), die Erwartung berechtigt, daß gezeigt werde, wie der Anfangsglaube die Basis dieses letzteren sei; der Uebergang von dem einen zu dem anderen erfolgen muß. Und doch wird eine Methode, welche denselben ebenso sicher bewirken könnte wie diejenige Argumentation, welche vom Zweifel [6]) zum Anfangsglauben führt, wenigstens nicht ausdrücklich genannt. Um dieselbe zu ermitteln, wird man sich schwerlich an die Bekehrung jener Jünger erinnern dürfen; diese scheinen vielmehr Ausnahmen von dem als normal anzuerkennenden Hergange der Dinge sein zu sollen. Beide sind doch — dies ergiebt sich zunächst — nicht zuerst die Wissenden im Sinne der Lehre Abälard's gewesen, dann die Vollgläubigen geworden; sondern, ohne des dialektischen Beweises bedurft zu haben, durch die Evidenz des Wunders vom Zweifel zum apostolischen Glauben übergeleitet. — Allerdings so ist es; aber ihre Geschichte kommt eben in doppelter Beziehung in Betracht, als Ausnahme und Regel. Und grade darin hat man ein Verwirrendes zu erkennen.

XIV.

Jene Beispiele veranschaulichen einerseits einen Glauben, welcher den Anfangsglauben zur Voraussetzung zu haben scheint, also höher steht als dieser; andererseits wird durch dieselben be-

wiesen, daß man unter Umständen die erstere Stufe überspringen könne. Man gewinnt den Eindruck, als solle hier die normale, unbedingt nothwendige Aufeinanderfolge der Phasen der Entwickelung eines und desselben Individuums gezeichnet werden; und doch wird neben der Anerkennung des Werthunterschiedes der Arten des Glaubens noch deutlicher gelehrt, daß man zum evangelischen Vollglauben, dem apostolischen Glauben gelangen könne, ohne den Anfangsglauben erlebt zu haben, also die Entbehrlichkeit eben dieses zugestanden. Grade dadurch aber, daß das Letztere geschieht, wird die Frage nach demjenigen, was das zwischen beiden Vermittelnde sei, nicht sowohl umgangen als überflüssig, während die ursprüngliche Anlage der Theorie von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben als ein angefangenes Fundament erscheint, auf welchem nicht weiter gebaut wird. Ja dieses würde völlig erschüttert werden, wenn nicht in Thomas und Paulus der Zweifel als dasjenige bezeichnet wäre, was den durch das Wunder entschiedenen Glaube vorbereitet hätte. Eben dieses Moment ist es, welches die auseinandergehenden Aeußerungen beziehungsweise annähert. Ist gleich in den beiden apostolischen Männern ein eigentlich so zu nennender Anfangsglaube nicht vorhanden gewesen, so doch das, was denselben bedingt, jenes kritische Suchen, ohne welches der Anfangsglaube nicht entstehen kann [1]). Somit dienen die erwähnten Thatsachen aus dem Leben der Apostel doch irgendwie zur Exemplification der Abälardeischen Lehre und können in gewisser Weise als ein Vorbildliches auch für die Zustände in der heutigen Christenheit verwendet werden. Wie Thomas und Paulus durch den Zweifel hindurchgegangen sind, ohne freilich völlig zu demjenigen zu gelangen, was unser Lehrer einerseits Wissen von dem und vor dem (christlichen) Glauben, andererseits Glauben (Anfangsglauben) nennt: so sollen die Männer der heutigen Bildung das Gleiche erfahren, aber so, daß jenes „Ohne" in Wegfall kommt. Die Skepsis, durch die ächte, von unserem Autor gegründete apologetische Wissenschaft nicht beschwich-

tigt, sondern überwunden, hat eventuell jenem Wissen zu weichen, welches, als Resultat gedacht, eins ist mit dem Anfangsglauben. Vielleicht könnte man, in Betracht einer gewissen Stellenreihe[2]), in Abälard's Sinn weiter combiniren: in der heutigen Christenheit, deren Glieder in der Jugendzeit in dem unmittelbaren Glauben aufwachsen, wird dieser, durch den Zweifel gestört, sobald das Fundament des Anfangsglaubens durch den Unterricht dieses Meisters gesichert ist, wiederhergestellt.

Bis zu einem gewissen Grade und unter Voraussetzungen, deren Haltbarkeit freilich erst noch zu prüfen sein wird, wäre zum zweiten Male eine gewisse Ausgleichung erzielt, aber nicht eine völlige. Denn es besteht immer noch die Differenz, daß weder in Thomas noch in Paulus das durch Billigung des apologetischen Beweises entstehende Wissen den Glauben entschieden hat, sondern das Wunder, also eine autoritative Macht, welche nach unserm Verfasser die Stimmung erst nur vorbereiten soll[3]), in welcher der apologetische Beweis verstanden werden kann; weiter daß als das Höchste hier der unmittelbare Glaube erscheint, oben das Wissen. Ein Analogon zu dem, was in dem Leben jener Apostel das Wunder ist, ist in Bezug auf die jetzige Christenheit nicht nachgewiesen. Und dieses Fehlen wird nicht sowohl durch eine Incorrectheit in Worten, eine Abirrung des Gedankens verschuldet, als durch eine in der That wesentlich andere Gedankenreihe. Ich meine jene, welche im Gegensatze zu den die Bedeutung der kritischen Reflexion, der vermittelnden Wissenschaft feiernden Stellen grade die Selbständigkeit des Glaubens würdigt.

Dieselben zeigen, daß Abälard oft genug Momente erlebt hat, in welchen sich ihm die Einsicht in das eigenthümliche Wesen der Religion verdeutlichte. Nicht nur daß er dieses anerkennt in der Unmittelbarkeit[4]); er lehrt auch hier und da, daß der religiöse Glaube reicher sei als das begriffliche Wissen[5]), daß die wahre Gotteserkenntniß nicht lediglich der theoretischen Intelligenz an-

gehöre, vielmehr in Bezug auf die höchsten Objecte Leben und Wissen Correlata[6]) seien. Ja wir treffen auf Sätze, welche im völligen Gegensatze zu allem Bisherigen die Anselmische Principienlehre von der Priorität[7]) des Glaubens im Verhältniß zum Wissen auszusprechen scheinen.

Trotzdem ist diese nicht von unserem Autor nur wiederholt. Der Schein der Identität beider Lehrbegriffe schwindet, sobald man erwägt, daß hier lediglich Stellen aus Augustin[8]) citirt werden, der ursprüngliche Sinn aber umgedeutet wird. „Glauben" und „Verstehen" gelten in der Art, wie oben dargethan ist, für synonym, das eine Wort tritt an die Stelle des andern; das „Erkennen" aber, welches auf das eine wie das andere erst folgt, gehört nicht dem irdischen Diesseits, sondern dem Jenseits[9]) an. Freilich weiß nun überdies Abälard auch von der Aufeinanderfolge „Glaube", „Wissen" innerhalb dieses Menschenlebens, aber lediglich als von einer geschichtlichen Thatsache. Innerhalb des Kreises der bisherigen Erfahrungen ist der Autoritätsglaube der Unmündigen der Zeit nach das Erste gewesen, ist aber häufig genug gewichen dem Wissen der Mündigen als dem der Bedeutung nach Ersten. Aber in der nunmehr sich ankündigenden Periode der Aufklärung soll vielmehr umgekehrt in dem erwachsenen Christen das unter Kritik und Zweifel zu erringende Wissen das der Zeit und der Bedeutung nach Erste werden, der Glaube das Zweite[10]). — Ebenso dürfen uns die zerstreut vorkommenden Aeußerungen über die Herrlichkeit des unmittelbaren Glaubens[11]) nicht irre führen[12]). So bedeutungsvoll dieselben immerhin sind, sie können uns doch nur als augenblickliche Bekenntnisse, als Zugeständnisse gelten, von der Macht der Thatsachen des innern Lebens erzwungen im Widerspruche zu seinem principiellen Intellectualismus. Dieser bleibt dennoch das im Ganzen und Großen in der Art ihn Beherrschende, daß eine klare widerspruchsfreie Würdigung nicht gelingen kann. Er hat wohl eine flüchtige Erfahrung von der Seligkeit, welche der Glaube

gewährt; aber er wagt nicht, demselben dauernd zu vertrauen. Er behauptet mehr als einmal den sympathetischen Verband von Leben und Wissen, von Lieben und Erkennen [13]), betont auch wohl das Ueberschwängliche dessen, was das Glaubensleben in sich beschließt; aber — abgesehen davon, daß er den Uebergang von dem unmittelbaren Glauben zum vermittelnden Wissen gar nicht zu begründen vermag — es sind das Alles mehr aphoristische Sätze, aufgestellt zu dem Zwecke die ihm unbequeme kühle Negation der Voraussetzungslosen abzuweisen, als systematische Erkenntnisse; mehr Reminiscenzen aus Plato und Augustin als selbständige Erörterungen; durch die Verlegenheit aufgenöthigte Concessionen, nicht frei entwickelte Gedanken und darum auch nicht fruchtbar genug, die einmal veranlagte, in der Reflexion festgehaltene Theorie von dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen umzugestalten. Jene stehen neben dieser, sind nicht als Corrective verwendbar, sondern bleiben, wissenschaftlich beurtheilt, nicht zu beseitigende Antithesen.

Der Verfasser hat sicher nicht blos den Willen, sondern momentan auch das Bedürfniß gehabt, die Selbstgewißheit des Glaubens anzuerkennen; aber er vermag demselben nicht wissenschaftlich gerecht zu werden. Der Begriff derselben, kaum erwogen [14]), verwechselt sich ihm entweder mit dem der autoritätsmäßigen Sicherheit oder wird doch verdunkelt durch diesen; und der Zweifel an der Haltbarkeit der letzteren wirkt dann wieder zurück auf die Ansicht über jenen. Oder wo das nicht geschieht, ist auch die traditionelle Vorstellung wieder die seinige: das Wissen des hergebrachten katholischen Kirchenglaubens gilt ihm als der selige Glaube [15]).

Das Resultat ist also, daß die Widersprüche in der auf uns gekommenen Darstellung seiner Wissenschaft von uns nicht [16]) gelöst werden können. Dieselben sind begründet in den Schwankungen in den Lehrcapiteln über die Natur des Glaubens, der Vernünftigkeit, der Offenbarung. Diese wird als eine wirkliche, aber in

Accommodationen sich vollziehende Erziehung der unmündigen Masse des Volkes, theils als eine nur phänomenologische von der Kritik aufzulösende Größe vorgestellt, theils als Verhüllung im Vergleich zu der Manifestation am Ende der Tage, theils endlich im herkömmlichen Sinne gedacht, aber nur um in der Frage [17]): „was wäre das für eine Offenbarung, welche nichts offenbarte?“ das Recht des Wissens zu begründen.

XV.

Das Interesse daran, wenn nicht ausschließlich doch vornehmlich war es auch, welches die Erörterung einzelner Dogmen veranlaßte. Die Wahrheit derselben gewährleistete die Kirche; der fromme Christ als Glied derselben war zu deren Anerkennung verpflichtet. Der Theolog sollte sie überdies vertheidigen. Das wollte ausgesprochenermaßen auch Abälard. Indessen waren die Motive, welche ihn dazu bewogen, wie wir wissen, gar eigenthümlicher Art. Zu Denjenigen, welche dringlich und dreist die Frage erhoben, wie man wagen kann diesen alten Glauben auch jetzt noch zu bekennen, ohne der Bildung etwas zu vergeben [1]), gehörte vor Allen er selbst. Indem er sich anschickte dieselbe zu beantworten, mußte sich zeigen, in wiefern seine allgemeine Theorie über das Verhältniß des Wissens zum Glauben die Probe bestehe. Geräuschvoll genug hatte sich das neue apologetische Unternehmen angekündigt; aber der verheißene Erfolg blieb aus. Grade die rationale Verarbeitung dieser concreten Stoffe offenbarte um so deutlicher des Urhebers aufklärerische Tendenz. Die Negativen wurden nicht versöhnt; die Conservativen verbittert.

Die katholische Christenheit bekannte in dem Apostolischen Symbolum den Glauben an Gott als den Allmächtigen. Unser Docent that das Gleiche [2]). Aber die von ihm beabsichtigte Begründung war vielmehr ganz geeignet, denselben in frommen Gemüthern zu erschüttern. Ja wäre diese Theorie in strengeren

systematischen Zusammenhang mit den Sätzen von der Unwandelbarkeit Gottes[3]) gebracht, so würde dadurch die supranaturalistische Weltbetrachtung ausgeschlossen sein. Ist das von Gott thatsächlich Gewirkte das ihm allein Mögliche und dieses Wirken stetig sich selber gleich, so ist das Wunder im Principe geläugnet. Indessen der zweite Satz, so unausweichlich derselbe aus der Ansicht von der Unwandelbarkeit folgt, ist doch nicht die scharf gedachte Prämisse des ersten geworden oder geblieben und darum wird nur das willkürlich Neue, nicht das Neue überhaupt in und an den göttlichen Acten mit klarem Bewußtsein verneint. Der Verfasser nimmt sogar einen Anlauf dazu, den Naturalisten gegenüber, welche den Complex der natürlichen Causalitäten als die ausschließlich in der Welt wirkenden Kräfte betrachten, die transcendente Ursächlichkeit Gottes, den Unterschied Gottes und der Welt zu betonen[4]); es ist ihm wahrscheinlich in dem Augenblicke, wo er dieses schreibt, voller Ernst, wenn er die principale Differenz zwischen der Wissenschaft der Gegner und der seinigen in die Anerkennung oder Läugnung dieses Supranaturalismus setzt. Aber seine Apologie des Wunders macht gleichwohl den Eindruck des Gequälten und ist mit der allgemeinen Doctrin von dem Verhältniß Gottes zur Welt nicht in Einklang zu bringen. Allerdings wenn er die Möglichkeit desselben auf den Satz gründet, die göttliche Causalität sei im Stande auf die Kräfte der Naturordnung einzuwirken und durch sie einen Erfolg hervorzubringen, welcher aus denselben nicht hergeleitet werden könne: so ist das noch nicht ein im Verhältniß zu seiner übrigen Theologie Disharmonisches. Allein schon der so scharf betonte Satz, Gott vermöge Alles, was er „kraft seiner eigensten Natur" beschlossen habe[5]), erscheint im Hinblick auf die sonst entwickelte Lehre von der Allmacht in sehr zweifelhaftem Lichte. Der andere aber, Gott sei es vorbehalten, die Natur der Dinge seinem Willen gemäß zu ändern[6]), ist im offenbaren Widerspruche mit der Theorie von der göttlichen Unwandelbarkeit. Dieselbe gestattet freilich zu

lehren, daß das Setzen des Wunders das Wirklichwerden eines in Gott Möglichen sei, welches bis dahin noch nicht wirklich geworden; aber, da alles Belieben ausgeschlossen sein soll, eines Möglichen, welches in diesem Augenblick ein Nothwendiges ist für die jeweilige Vollkommenheit der Welt. In den Zusammenhang derselben eintreten kann nur das, was nach Gottes ewigem Plane eintreten darf, also seine sehr bestimmten Grenzen hat. Berücksichtigt man überdies, daß einerseits für gewöhnlich die Naturordnung allein wirken soll, andererseits in außerordentlichen Fällen Gott als die erste Causalität durch jene als die zweite: so ergiebt sich die Consequenz, daß das Wirken Gottes nicht ein sich selber gleiches, sondern regelmäßig ein die zweite Causalität nur erhaltendes, ausnahmsweise ein sie übermächtig bedingendes sei. Von derselben gilt es aber, daß sie gegen Abälard's Grundanschauung von der Unwandelbarkeit Gottes verstößt. Soll diese aber gewahrt werden: so wird der Apologie des Wunders die Basis entzogen.

Nicht weniger verwirrend — das wissen wir sicher — war der Eindruck seiner Christologie [7]).

Dieselbe, soweit sie im Zusammenhange mit der Gotteslehre erörtert ist, bringt es im Grunde nur zu der Darstellung eines Menschen, zu welchem Gott sich ein besonderes Verhältniß gegeben hat, ein Verhältniß, welches ein neues zu sein scheint, so gewiß aber als solches nicht klar gedacht ist, als der Philosoph von Palets seinen von uns charakterisirten Gottesbegriff niemals systematisch umgestaltet hat. An Motiven dazu fehlte es nicht ganz: die hierher gehörigen Gedanken [8]), welche der christliche Apologet im „Gespräch" uns oben entwickelt hat, die Lehre von der in dem Tode Jesu offenbar gewordenen göttlichen Liebe, hätten die fruchtbare Wurzel reinerer Erkenntnisse werden können, sind aber doch, so viel ich sehe, auf seine allgemeine Gotteslehre ohne Einfluß geblieben. Ja grade diejenige Theorie, in welcher dieselbe direct verwendet worden ist, konnte leicht also verstanden werden,

daß der Zweifel an der Nothwendigkeit und Realität der Versöhnung eher dadurch angeregt und verstärkt als beschwichtigt wurde. Vielleicht hat sich der zersetzende Verstand des Mannes nirgends glänzender gezeigt als in jener Kritik[9]), welche das vulgäre Dogma als widerspruchsvoll aufzeigt, aber auch niemals abstoßender auf das fromme Bewußtsein vieler Zeitgenossen gewirkt. Und selbst die positive Leistung, welcher man es nachrühmen muß[10]), daß sie lange vernachlässigte Momente der Versöhnungslehre zuerst wieder gewürdigt hat, mußte, dem künstlichen Verbande der wissenschaftlichen Erörterung entnommen, in den Versuchen der Popularisirung die Sympathisirenden eher an der Bedeutung der Person Christi irre machen als ihre bisherige Ansicht berichtigen. An die Stelle eines Vollbringers der Versöhnung trat ein Verkündiger des schon versöhnten Gottes; statt einer Passion des Sohnes, welcher den Zugang zum Vater erst wieder eröffnete, wurde ein Märtyrerthum[11]) mit psychologischer Wirkung gefeiert; statt der Umstimmung Gottes die des Menschen genannt. Mag immerhin beabsichtigt sein, die in dem Herzen der andächtigen Betrachter des Todes Jesu zu erregende Gegenliebe als einen nothwendigen[12]) Effect aufzuzeigen, in Wahrheit ist das nicht gelungen. Offenbar ist jener lediglich bedingt durch das Verhalten des Einzelnen. Zwischen dem vorauszusetzenden Heilswerthe des Lebens Jesu und der von demselben ausgesagten Wirkung steht die menschliche Reflexion als Mittlerin, dazu befähigt, den Grad wie die Art der Wirkung zu bestimmen. Der Verstand ist es, welcher das Christenthum in erster Linie als Lehre und Beispiel beurtheilt: nur unter der Leitung dieses Urtheils kann es zu jenen dynamischen Erfolgen kommen. Um so versucherischer konnte in manchen Kennern dieser Lehre der Gedanke werden, jene Wirkung vielmehr von der eigenen Reflexion als von der Person des Erlösers abzuleiten. Dieser erschien nicht als Urheber der Umstimmung des religiösen Bewußtseins, sondern fast nur als Veranlasser derselben und darum für das wirkliche

religiöse Erfahren des Betrachters entbehrlich. Um so erklärlicher wird es, daß dieser, Abälard's Leitung folgend, in seiner Auffassung der Bedeutung des Werkes Jesu, diese in das lediglich Moralische zu setzen verführt wurde. Jesus wirkt als Erlöser, sofern er lehrt und die Lehre durch sein Liebesleben bekräftigt, — also gab man den Sinn der Abälardeischen Doctrin in den Kreisen der Positiven [13]) an. Und das ist keineswegs eine verläumderische Consequenzmacherei. Im Gegentheil leitete den heiligen Bernhard, mochten immerhin Leidenschaft und wissenschaftliche Beschränktheit ihn zur vollen Würdigung des ethisch Bedeutsamen in jener Theorie unfähig machen, dennoch der religiöse Instinct richtig, wenn er urtheilte, es komme bei dem wissenschaftlichen Unternehmen seines Feindes schließlich auf eine Christologie ohne Geheimnisse hinaus, ebenso verständlich für Unbeschnittene und Unreine als für Christen [14]).

In der That die Versöhnungslehre ist die Theorie, in welcher das lose Band, welches das intellectualistische und ethische Element zusammenhalten soll, auch dem minder scharfsichtigen Auge erkennbar wird. Sie scheint sich selber zu verrathen als ein Werk der Accommodation an die Exoteriker, als eine pädagogische Handhabe, die Einweihung in das Esoterische vorzubereiten. Was die Spürkraft des Abtes von Clairvaux darin witterte, die geheime auf Zersetzung des ganzen Dogmas abzielende Richtung, das ist als ächt Abälardeisch, seitdem wir „das Gespräch" kennen, urkundlich nachzuweisen. Und wäre man berechtigt, dieselbe als die ausschließliche, mit Bewußtsein und Consequenz von dem Urheber verfolgte zu betrachten, dann läge es nahe, auch die übrigen dogmatischen Constructionen in ähnlicher Weise zu beurtheilen. Dieselben würden demgemäß nicht sowohl die Bestimmung haben, die letzten dem Wissen genügenden Aufschlüsse zu geben, als ein Präparatorisches zu leisten, die Einsicht in die Unhaltbarkeit alles dogmatischen Verständnisses des

Christenthums anzubahnen. Allein so anziehend der Gedanke ist, die allseitige Würdigung Abälard's wird durch denselben nicht erreicht.

XVI.

Statt eine sichere Folgerichtigkeit des Denkens demselben zuzuschreiben, hat man vielmehr das Unstäte und Bewegliche in ihm in Anschlag zu bringen. Ungeachtet man von einer gewissen Einheit der Tendenz reden kann, ist dennoch der Verfolg derselben kein unbedingt beharrlicher gewesen. —

Das Problem in Betreff des Verhältnisses des Wissens zum Glauben war das aus dem elften Jahrhundert überkommene Thema. Indem er dasselbe abermals zu der wissenschaftlichen Tagesfrage machte, konnte es scheinen, als gäbe er dem längst gefühlten Zuge des Geistes nach. Ja dieser Mann des Fortschritts stellte sein Unternehmen gewissermaßen unter den Schutz der Tradition, indem er die verschiedenen Aussprüche der Väter über diesen Punkt nachwies [1]). Die wahre Ueberlieferung ist selbst widersprechenden Inhalts. Das Thema wurde also nicht durch ihn, es blieb nur controvers. Und was er als Lösung ankündigte, konnte vielleicht um so eher erwarten selbst von den Conservativen berücksichtigt zu werden, als er hier und da die Ansicht andeutete, es sei das Eine oder das Andere von ihm (nach der Weise unseres Lessing) nur γυμναστικῶς gesagt [2]). Der schärfer Sehende mochte darin immerhin ein strategisches Mittel erkennen und sollte das wahrscheinlich. Grade diese eigenthümliche Art von Zurückhaltung, welche Bedenkliche beruhigen zu können schien, war andererseits für noch viel Mehrere das außergewöhnlich Reizende; vielleicht nicht weniger anziehend als das stolz Herausfordernde, das Bittere der Polemik. Grade das Ineinanderspielen dieser beiden Elemente statt zu verwirren hat vielfach — wie man vermuthen möchte — bestochen. Mochte Abälard unter formeller Anerkennung der Wahrheit der Dogmen einzelne derselben nach Maßgabe seines

Idealismus deuten; mochte er die Auflösung des alten dogmatischen Christenthums versteckt oder offen als die unabweisbare Aufgabe der Zukunft bezeichnen: in beiden Fällen galt er als der Mann der Aufklärung, von den Acclamationen des Enthusiasmus begrüßt[3]).

Was hätte man lieber vernommen als die Phrasen von dem Fortschritt der Zeit, der neuen Aera in der Gegenwart, den Culturbedürfnissen, dem Rechte der Kritik, der Weltanschauung der neueren Wissenschaft, die Ausfälle auf die Dunkelmänner, die Verdächtigungen „der Kirchlichen"? — Das Publicum, welches hörend oder lesend dergleichen verschlang, wuchs täglich. Einem Contagium gleich verbreitete[4]) sich die aufklärerische Ansicht. Eine Generation entstand, welche sich die moderne[5]) zu nennen liebte im Gegensatze zu jener, welche dem Glauben der Väter anhing. An Stelle dieses sollte nunmehr das Wissen treten[6]) oder auch der neue Glaube[7]), das Evangelium der Mündigen, des fünften Evangelisten[8]). Der bis dahin überlieferte ward als Fabel[9]) verhöhnt, die Errungenschaft des modernen Bewußtseins gefeiert.

Vor allem von der heranwachsenden Jugend. Nicht allein aus Frankreich eilten Schaaren von Jünglingen herbei, auch „die Stadt Rom sandte ihm Zöglinge zur Belehrung, sie, welche einst mit der Wissenschaft aller Künste die Zuhörer zu erfüllen pflegte, bewies damit, daß Abälard's Weisheit größer sei als die ihrige. Kein Raum der Erde, keine Höhe der Berge, keine Tiefe der Thäler, kein Weg voll Gefahr und Räuber hielt die Wanderer ab. Die Engländer schreckte nicht das dazwischenliegende Meer, noch der Sturm der Wellen; sobald sie seinen Namen hörten, verachteten sie jedes Schrecknis und strömten bei ihm zusammen. Die ferne Bretagne ließ ihre Bewohner durch ihn bilden; Anjou diente ihm mit seiner rohen Wildheit; Spanien, Norddeutschland, Schwaben mühten sich ab, seinen Geist zu erkennen"[10]). Und das gelang, wie es schien, nur zu gut. Denn Alle priesen also-

bald den Tag der Erleuchtung und übten sich in der Kunst, die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten zu verwandeln[11]) — dieselben Andere zu lehren.

Es mag geschehen sein, daß der Meister tiefere Naturen zu eigenthümlicher Untersuchung anregte; die Mehrzahl, fertig nicht minder als die verschrieenen Kirchenmänner, lernte vielleicht nur neue „Dogmen" statt der alten in alter Weise. Was bedurfte es noch der Prüfung? — Die Wissenschaft hatte ja durch Abälard gesprochen[12]), ihre Wahrheit war evident. — Das Credo war nicht mehr an der Zeit, aber um so stärker das Bedürfniß, dasselbe zu bekritteln.

Einst hatte die Christenheit geglaubt, den Glauben in Glaubensgeheimnissen bekannt. Jetzt gälte es, sagte man, dieselben durch das Begreifen zu enthüllen. Die Theologen alten Schlages hatten gelehrt und lehrten, der Väter Satzungen seien die für alle Zeiten aufgerichteten Grenzsteine. Dem jungen Frankreich war es eine Lust zu zeigen, wie man dieselben zu zertrümmern habe[13]), um dem religiösen Fortschritt die Bahn zu bereiten. Die Männer des alten Glaubens redeten immer noch von den dem Menschengeiste gezogenen Schranken. Der neue Glaube sah grade darin das Vorurtheil der Unmündigkeit und wußte dasselbe nicht weniger zu begreifen, als die alten Dogmen. Diese kündigten sich selbst an als Aussagen in Betreff übervernünftiger Dinge. Das neue Dogma[14]) ward construirt, erklärt, mathematisch gewiß bewiesen[15]) in der Sprache der Vernünftigen für die Vernünftigen[16]). Und die redeten diese Leute mit einer Fertigkeit, welche in Erstaunen setzte. Das hochheilige Mysterium der Trinität wurde mit Einem Male so geklärt, daß die Hörer ihrer bisherigen Unwissenheit sich schämen mochten. Unreife Knaben, — also erzählten sich wenigstens die Frommen — halberwachsene Jünglinge lernten über das Verhältniß der Dreiheit zu der Einheit, über die Person Christi, die Versöhnung, die Sacramente in einer Weise Auskunft geben, als handele es sich um Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens.

Das Dunkel war nunmehr gelichtet, welches den Gott des alten Himmels barg[17]): man schaute nicht mehr seine Gestalt im Spiegel des Glaubens, man schaute ihn selbst[18]). In dem Himmel, in der Hölle wußte man nunmehr vollständig Bescheid[19]) und gab denselben Anderen. Nicht in den Hörsälen allein sollte das Evangelium der Aufklärung verkündigt werden; diese jungen Lehrlinge waren freilich, wie sie selber meinten, schon Gelehrte, wurden aber zugleich Apostel, den neuen Messias des Wissens auch dem gemeinen Manne[20]) zu predigen in neuen Zungen. Ihre Predigt war nicht ausschließlich lehrhaft, sie wurde das wirksamste Mittel einer zudringlichen Agitation.

Also begreift man, daß der Satz, ob der alte Glaube, ob der neue? als die wichtigste Tagesfrage in ganz Frankreich damals erörtert werden konnte. Auf Landstraßen und in den Häusern, in Dörfern und in Städten wurde disputirt[21]); eine kühle Kritik trat an die Stelle der scheuen Verehrung; der alte Autoritätsglaube[22]) schien selbst in den unteren Volksschichten für immer dahin zu sein. Selbst die Frauen[23]), welche nicht zurückbleiben wollten, fanden es behaglicher, auch in religiösen Dingen die Mode mitzumachen. Wenn ein Sendling Abälard's eintraf, wollten auch sie ihn hören. Und nun gar, wenn er persönlich hier oder dort erschien! — Den Geliebten Heloise's, den Sänger der Liebe, den berühmtesten Mann des Jahrhunderts, ja aller Zeiten, den Helden der Culturgeschichte zu sehen, — wer hätte sich das versagen können? — Man eilte auf die Straße, man reckte den Hals, schärfte das Auge; ein König konnte nicht glänzender ein- und ausziehen als dieser Mönch[24]).

Alle Welt lief ihm nach. Und wer nicht sehen konnte, wollte doch wenigstens lesen. Welche Nachfrage nach seinen Büchern! — Sie flogen[25]) von einer Hand in die andere in den Städten, in den Schlössern, auf den Verkehrsstraßen, nicht in Frankreich allein; Bestellungen über Bestellungen wurden in dem ganzen gebildeten Europa gemacht. Exemplare über Exemplare wanderten über

Berg und Meer. — Vor allem nach Italien. — Wer hätte daselbst zu den für Literatur interessirten Kreisen sich rechnen dürfen, welcher nicht den Peter Abälard gelesen und studirt hätte? — Seine Schriften gehörten zu den sichersten buchhändlerischen Artikeln. Dicke Ballen gingen über die Alpen[26]), um sich rasch zu entleeren. Nicht etwa weil sie als verbotene Lectüre eine um so stärkere Anziehung geübt hätten. Man glaubte sich zu empfehlen, wenn man sein Exemplar zeigte. Also waren dieselben nicht blos in den Händen der Jugend, sondern selbst die Großwürdenträger der Kirche in Rom betrachteten diese Bände als Zierde ihrer Bücherschränke. Offen wurden sie gelesen, besprochen[27]), bewundert. Wer hätte hier über deren Katholicität auch nur Scrupel gehegt? — Während die Heißsporne in Frankreich bald auf dieser bald auf jener Seite Ketzereien zu finden meinten und bereits lange Register derselben anfertigten, schien man in der päpstlichen Welthauptstadt Abälard's Werke jedem künftigen Zweifel gegenüber in Voraus canonisiren zu wollen. — Die von uns oben[28]) als möglich vorgesehene Eventualität wäre also damals eingetreten? —

Jedenfalls ein Zustand der Dinge, welcher mit dem unter Gregor VII. erlebten eine gewisse Aehnlichkeit hat, aber in Betracht der Unsicherheit unseres Wissens von der persönlichen Sympathie des dermalen regierenden Papstes für den Philosophen von Palets dem historischen Verständnisse um so größere Schwierigkeiten bereitet. —

Grade um die Zeit, wo sich in Rom der Enthusiasmus für den Ebenerwähnten verbreitete, hatte Arnold von Brescia, sein Schüler[29]), in Oberitalien die Agitation gegen den hierarchischen Clerus mit Erfolg fortgesetzt. Die Aufregung der Laien gegen die besitzenden Bischöfe, der Armen gegen die reichen Prälaten war eine überaus heftige geworden[30]). Der Pontificat Innocenz II., soeben durch den Tod Anaclets II. (25. Jan. 1138) von einer auch in der letzten Zeit noch peinlichen Rivalität befreit, sah noch

schlimmere Gefahren über sich hereinbrechen, als diejenigen waren, welche das Schisma verhängt hatte, und versuchte auf dem zweiten Lateran-Concil (4. April 1139) dieselben durch Entsetzung und Verbannung[31]) Arnold's aus Italien zu beschwören. Und doch blieb das Interesse für Abälard, an welchen sich der Verurtheilte sofort wieder anschloß, unter den hohen römischen Clerikern nicht nur unverändert; durch Bernhard's Briefe wird wahrscheinlich, daß es sich steigerte. Hyacinth[32]), damals Prior der Subdiaconen, ist uns als ein eifriger Abälardianer ausdrücklich genannt. Und jene Cardinäle, an welche Bernhard demnächst schrieb[33]), um die Bestätigung des Richterspruchs der Synode zu Sens (1140), die Nichtigkeitserklärung der Appellation zu erwirken, werden grade dadurch als geheime Freunde wenigstens mittelbar verdächtigt. Den praktischen Demagogen der Freiheit hatte man exilirt; der Apostel der anti-dogmatischen Freiheitsideen wurde mit Enthusiasmus gefeiert. — Ein Widerspruch, dem fernstehenden Beobachter auffällig genug; aber nicht auch dem Abte von Clairvaux? — Keineswegs; in keinem seiner Schreiben ist darüber geklagt. In den meisten wird nur über Abälard berichtet; nur in demjenigen[34]), welches der Papst selbst lesen sollte, hat er beide als Goliath und seinen Schildträger neben einander genannt, aber ohne hier den hohen Adressaten der Inconsequenz zu zeihen. Vielmehr daß beide jetzt als Gesinnungsgenossen zusammenwirken, scheint der Curie als eine Neuigkeit gemeldet zu werden. Diese — also vermuthen wir — erfuhr jetzt erst, daß der Revolutionär Italiens zu dem französischen Aufklärer in einem Verhältniß stehe. Bis dahin hatte sie den einen wie den anderen so beurtheilen können, wie sie gethan, ohne uneins mit sich selbst zu werden. Aber auch jetzt konnte sie dabei beharren, wenn sie der neuen Kunde mißtraute oder Grund hatte dieselbe nicht zu beachten. Und gab es deren nicht? — Wir haben nur Vermuthungen[35]).

Die Cardinäle durch Erinnerung an alles Das, was sie und

ihr Pontifex diesem Briefsteller verdankten, gedemüthigt, durch seine dogmatische Dictatur geärgert, mochten vielleicht schon damals fürchten, diese könnte am Ende ihnen gefährlicher werden als alle Reformversuche der Agitation. Ihnen war weiter die Kirchenpolitik wahrscheinlich längst wichtiger gewesen als die Sorge für das Dogma: ganz darauf gerichtet, das Gegenpapstthum praktisch zu bewältigen, hatten sie für den lehrhaften Positivismus weniger Sinn. Und wenn man das in dem Verkehr mit Bernhard und Norbert hatte verheimlichen müssen, so lange das schwankende Regiment des Papstes der Stütze dieser theologischen Autoritäten bedurfte, so waren sie dermalen doch nicht mehr in dem Falle. Sie hatten lange genug Schweres ertragen, jetzt wollten sie vielleicht mit um so größerem Behagen die Freiheit des dogmatischen Gedankens genießen. Die Aufklärung Abälard's schien ihnen nicht nur ungefährlich, sondern aus kirchenpolitischen Gründen sogar vortheilhaft, denn sie diente dazu, die Macht des lästigen Cistercienfers auch in Frankreich wenigstens einzuschränken. Man konnte sie vielleicht erschüttern. Als der zu Sens Verketzerte an den apostolischen Stuhl appellirte, da schien die Gelegenheit gekommen zu sein, durch Freisprechung des Appellanten gegen den um seiner Autorität willen beneideten Kläger einen empfindlichen Schlag zu thun. Nicht wenige Mitglieder des heiligen Collegiums scheinen Alles aufgeboten zu haben, das zu bewirken[36]). Das Unternehmen mißlang: Innocenz II. erfüllte, was der herrische Petent in Clairvaux begehrte, indem er den Richterspruch der Synode bestätigte[37]). Aber das dadurch begründete „Martyrium" Abälard's gab seinen aufklärerischen Ideen eine glänzende Weihe.

XVII.

Und doch war die Originalität derselben eine sehr zweifelhafte. Wir können abgesehen von einigen Momenten der Lehre

von der Trinität und von der Versöhnung den gesammten übrigen Inhalt seiner Theologie auf andere Quellen zurückführen.

Die Auffassung des Christenthums als der Wiederherstellung des Sittengesetzes ist keine andere als die des Pelagius [1]) und diese wieder nur eine einseitige Verwendung der nämlichen Gedanken, durch welche die großen antignostischen Kirchenlehrer das katholische Christenthum als das neue Gesetz vertheidigt, dogmatisch begriffen hatten [2]). Ja wo man in der Literatur des zwölften Jahrhunderts nachsieht, wie groß ist die Zahl der Analogien, welche sie zu bieten scheint! — Die Erörterung des Verhältnisses der beiden Testamente zu einander erinnert an alles Das, was Justin der Märtyrer, Irenäus [3]), Eusebius [4]) von Cäsarea gelehrt, gar viele Autoren des Mittelalters wiederholt haben; die Art, wie der Heilsbegriff erweitert wird, an jene denkwürdige Digression Augustins [5]), welche unter anderen Agobard und Claudius von Turin schon benutzt hatten. Die complicirte Lehre von Glauben und Wissen zeigt starke Reminiscenzen an die Augustin's und Erigenas [6]). Der gegen die Autorität sich kehrende Satz ist bereits von diesen (und beziehungsweise von Fredegis) aufgestellt worden. Seine Theorie von dem abstracten Vernunftprincip ist sogar nur Wiederholung Berengarischer Sätze. Die Vergleichung der Religionen endlich war ein allerdings verhältnißmäßig neues, aber doch nicht unerhörtes Unternehmen [7]).

Gleichwohl hat Abälard nicht lediglich wiederholt. Das dem Inhalte nach Gleiche ist durch die Tendenz, die Weise der Verarbeitung ein Anderes geworden. In der Theologie der Kirchenväter und der Späteren lagen die nomistische Bestimmung des allgemeinen Wesens des Christenthums und die einzelnen das specifisch Evangelische ausprägenden Dogmen einerseits neben einander, andererseits wurde jene durch diese berichtigt; die Religion des Neuen Bundes, welche sie das neue Gesetz nannten, war ihnen gleichwohl die streng supranaturalistisch gedachte Religion der Erlösung und Gnade im Unterschiede von dem Gesetz. Abälard neigte im

Allgemeinen dazu, das Dogmatische als ein Entbehrliches zu betrachten, mit dem Moralischen sich zu begnügen; seine — freilich ihm selbst unsichere — esoterische Lehre beurtheilte der Erstere als eine Form der Accommodation an die religiösen Bedürfnisse des Volkes und schien einen principiellen Rationalismus durchführen zu wollen. — Die älteren Apologeten stützten sicher den eigenen Glauben nicht ausschließlich auf das Probehaltige ihrer Argumente. Sie hatten an dem Christenthum ein Größeres, als ihre dürftigen Theorien darlegten; die meisten an der von ihnen vorausgesetzten Autorität der Kirche ein festes Fundament. Umgekehrt erschien eben dieses dem kritisch forschenden Abälard als unsicher; ihn selber quälte die Frage, ob die überlieferte Religion vor dem modernen wissenschaftlichen Gewissen gerechtfertigt werden könnte. Durch die Geburt der Kirche zugehörig, forschte er nach dem rationellen Rechte dieser Zugehörigkeit. Die Existenz einer seit Jahrhunderten bestehenden großen religiösen Institution galt ihm nicht als Gewähr der Vernünftigkeit. Es war der skeptische, von den Axiomen des Glaubens der katholischen Christenheit absehende Verstand, welcher das nämliche Problem, welches Andere beschäftigt hatte, aber im Verfolg einer andern Richtung zu lösen unternahm. Auch die Mittel waren theilweise dieselben, Bedürfniß und Absicht aber verschieden. Nicht sowohl das, was von ihm gegeben ward, als die Art, wie es gegeben ward; nicht das Material der Gedanken, die Auswahl und Betonung des einen oder anderen; nicht die Ausführung, sondern die Entwürfe, das Kritische der Behandlung waren das Bedeutende in ihm. Dieser kühne Neuerer hat Wenig erfunden, aber Viel erneuert.[7]) Was bis zum Anfange des zwölften Jahrhunderts zerstreut und durch das Eigenthümliche der Gedankenverbände ermäßigt, eben jenes, was schon von Berengar freilich in aller Schärfe erörtert war, aber durch die Beziehung auf ein specielles Dogma in seiner Tragweite wieder eingeschränkt zu werden schien, wurde von ihm concentrirt, als die Errungenschaft der freien

Wissenschaft verwerthet, als unantastbare Culturarbeit dargelegt. Dieses Kind der Zeit predigte die Weisheit dieser Zeit, sie predigte durch ihn. Aber sein war die damals gehörte Sprache, sein das Kecke, Pikante, Schillernde der Thesen, die in so Vieler Munde wiederholt wurden, sein die originale Kraft persönlicher Anregung: die Epoche, welche Frankreich erlebte, welcher er selbst angehörte, war die Epoche „Abälards."

Nicht als ob er der alleinige Beweger gewesen wäre. Bernhard von Clairvaux stand neben ihm, an Tiefe und Geschlossenheit des Charakters, an Großartigkeit des Wirkens, der weltgeschichtlichen Bedeutung nach ihm überlegen. Aber jener offenbarte sich als Leiter einer Ideenströmung, welche nicht blos die neue, sondern auch zeitweilig die augenfälligere in Frankreich blieb, bis sie durch die Alles mit sich fortreißende Gegenströmung, welche der Kreuzzugspredigt entsprang, gebrochen ward. In den Jahren 1120 bis 1142 dagegen war Abälard in seinem Vaterlande vielleicht der Mann der reicheren Sympathien, grade in Folge der leidenschaftlichen Befehdung mächtiger denn je geworden. Was alle Virtuosität im Lehrvortrage nicht ermöglicht hätte, das bewirkte die Kunde von seinem persönlichen Geschick. Die schon begonnene Culturbewegung ward um so viel stärker und ganz darauf gerichtet, den, wie man meinte, gewaltsam gehemmten Fortschritt dennoch durchzusetzen. Und der Held dieser Tage brannte vor Begierde das zu erleben. Dann erst hatten sich seine Ideale erfüllt. Das Bewußtsein um die Hoheit der theoretischen Wissenschaft war allerdings in ihm in einem Grade wie kaum in einem Andern; aber ihre Funde sollten nicht Geheimnisse innerhalb der Zunft, sondern Offenbarungen für die große Gemeinschaft der Gebildeten werden. Ihm war es längst unerträglich gewesen, hinter einem der Docenten zurückzustehen. Daß er seit Jahren der erste unter allen geworden, der vollendete wissenschaftliche Meister, sagte er sich selbst[8]), sagte ihm seine Heloise[9]). Dennoch verlangte ihn nach einem Weiteren. Der Trieb der Forschung war

in ihm ein ungewöhnlich starker, aber denselben um seiner selbst willen zu befriedigen, war ihm nicht genug. Was konnten dem Eiteln einsame Studien helfen? — Vor dem Publicum, für dasselbe galt es zu arbeiten, sei es in der Wüste, sei es in der Zelle. Jedermann, der dessen würdig war, mußte bezaubert, die Sensation stets neu angeregt, die Popularität immer massenhafter werden. Nicht die Lösung dieses oder jenes Problems in der Philosophie oder in der Theologie: die große Culturfrage war ihm die Lebensfrage.

Nicht der Anfang einer neuen Periode der Wissenschaft ward durch Abälard verkündigt; eine neue Weltlage war es, auf welche er sich berief und welche doch erst herzustellen war. Das Bewußtsein, schon vorhandene Stimmungen der Zeit zu offenbaren und doch erst durch sein Lehren und Wirken zu entbinden; nicht als der Einsame, sondern als der von einem großen sympathischen Bunde Umgebene auftreten zu können, trotzdem der letzlich Sammelnde und darum Unentbehrliche zu sein, gab ihm den eigenthümlichen Schwung, seiner Sprache das Siegesgewisse. Er verstand es wie keiner der Zeitgenossen, durch verallgemeinernde Sätze zu überrumpeln, durch das Pointirte der Behauptungen zu blenden, durch den Klang der Phrase einzunehmen und einzuschüchtern. In der Gewißheit, zum Eroberer bestimmt zu sein, führte er die ächten Kinder des Jahrhunderts zum Sturme gegen die Burg des alten Glaubens. Oder vielmehr verlassen von Allen, welche der höheren Gesellschaft angehörten, sollte sie eingeschlossen und abgesperrt werden von der Gründung der neuen Cultur. Hier wird die Wissenschaft den Supremat ausüben, das von dem falschen Dogmatismus durch Kritik gereinigte Christenthum, das Christenthum Christi bekannt, Toleranz und Humanismus gepflegt werden. Dort mag die Mannschaft von den verketzernden Eiferern befehligt, von dem alten Dogma zehrend sich zu erhalten versuchen; der Sturz der culturwidrigen Macht der Autorität ist dem modernen Bewußtsein gewiß[10]).

Statt dessen ist der prahlerische Herold desselben selbst gestürzt durch die katholische Reaction. Und diese hat sich mit Nichten lediglich durch die Mittel der Gewalt durchgesetzt. Die Geschichte erzählt, daß dieselben gebraucht sind. Aber daß das positive Dogma siegte, war zugleich Abälard's Schuld. Die Schwankungen und die Widersprüche der eigenen positiven Lehre, die Inconsequenzen und bedenklichen Schwächen des sittlichen Handelns mußten verwirren.

Die ersteren sind schon oben[11]) von uns aufgezeigt. Man darf im Hinblick auf dieselben nicht lediglich von einem Mangel an intellectueller Kraft reden. Dieselbe Macht, welche er in verständigen Erwägungen als eine unberechtigte bewiesen zu haben glaubte, übte gleichwohl über seine Gefühle ihren geheimnißvollen Zauber aus: die Autorität, durch den rationalen Gedanken gebannt, innerhalb seiner Gemüthswelt sich erhaltend, konnte darum um so schneller an dieser oder jener Stelle auch der Wissenschaftslehre wieder erscheinen. Dieser Kritiker, welcher das Morsche aller kirchlichen Ueberlieferung bloßgelegt hatte, hat doch am wenigsten der Berufung auf überliefernde Gewährsmänner entrathen können, der Neuerer die alten Quellen für die eine oder andere Lehre genannt[12]). Der gefeierte Aufklärer, welcher die Bedürfnisse der neuen Zeit stillen wollte, hat doch neben seinem humanistischen Christenthum selber des traditionell katholischen beburft[12a]). Was so keck und sicher von ihm verkündigt wurde, schien mitunter sogar in seinen eigenen Augen den Werth nur einer Hypothese[13]) zu haben. — Frei von der Kirche, so oft er den wissenschaftlichen Aufschwung wagte, hat er sich nichtsdestoweniger durch seine sittliche Ohnmacht wieder zu ihrem Gefangenen gemacht. In Soissons[14]) war er dem Terrorismus des geistlichen Gerichts, wie einst Berengar, unterlegen. In Sens widerlegte er als Appellant an den apostolischen Stuhl das mit allem Pathos der Rede verkündigte Recht der vernünftigen Ueberzeugung durch die eigene Praxis. Um die Autorität der ver-

dammenden Synode zu brechen, beugte er sich in Hoffnung auf Lossprechung vor der des Papstes um so demüthiger[15]). — Er erfuhr Alles, dessen er bedurfte, um als Aufklärer ungewöhnlicher Art gekennzeichnet zu werden, Bedrohung, Verfolgung, Anfeindung von Seiten der Dunkelmänner. Gleichwohl ist er kein Märtyrer[16]) in großem Style geworden. Der Opfermuth hatte stets seine sehr bestimmten Grenzen; aber unbegrenzt war das Verlangen, zur Bewunderung desselben hinzureißen. Wozu hatte er seine Lehre von der sittlichen „Intention"[17]) erörtert? — Unter anderem doch auch zu dem Zweck, das eigene Leben aller Makel ungeachtet doch als ein ganz anderes sich vorspiegeln zu können[18]). — Kritik und Selbstkritik wie weit gingen sie auseinander! — Rücksichtslos streng gegen Andere[19]), übte er doch die schonendste Nachsicht in Bezug auf sich selbst. Das Bewußtsein von dem einzigen Werthe seiner genialen Individualität, durch Heloisens[20]) überschwängliche Verkündigungen oft genug von Neuem erregt, verführte zu dem Gedanken, daß auch Ausnahmen von der gemeinen Regel statthaft seien. Darum konnte er alle Welt züchtigen, und dennoch sich selbst aller ernsten Selbstzucht entziehen.

Wohl kamen hin und wieder Schauer[21]) ernster Buße über ihn; aber sie durchzogen nur, sie reinigten schwerlich seine Seele. Ja wie süß war es als Büßer sich nicht sowohl zu fühlen als sich zu offenbaren in einem vertraulichen Briefe, welcher gleichwohl Gegenstand der Lectüre aller Gebildeten in Frankreich werden, eine kostbare Reliquie der Cultur für alle Zeiten bleiben sollte! — Abälard schrieb die Geschichte der Calamitäten, voll von Anklagen der Verfolger, voll von Klagen über sich selbst, als ein über die Irrungen der Eitelkeit scheinbar Enttäuschter an einen Freund[22]) der fingirten Adresse nach, an das große Publicum in Wahrheit. Eine Beichte ist darin abgelegt, aber vielleicht nur eine theatralische: nicht die Sünde, aber dieser Sünder wird zur Schau ausgestellt. Es ist der Held der geschichtlichen Tra-

gödie selbst, welcher sie in einem literärischen Denkmale darstellt, um das Erlebte zum zweiten Male zu erleben und zu verewigen. Die Zahl der weinenden und bewundernden Leser steht bereits vor seinem entzückten Blicke. Wie berauschend mußte der Gedanke wirken, in Voraussicht solcher Erfolge die Orgien der Liebe noch einmal zu durchschwärmen in den sinnlichen Bildern der Phantasie[23])! — Denn nicht weniger als ehedem durchfeuerte die Wollust selbst den Entmannten. Der bekannte Brief[24]) an Heloise, welcher über die Katastrophe seines Lebens ganz anders urtheilt als die Geschichte der Calamitäten, darf nicht als entscheidendes Gegenzeugniß angeführt werden: selbst in jenem ist die Zerknirschung dessen, welcher sich als den von Gott Gerichteten darstellt, nicht ohne die Beimischung der Erinnerung an die einst genossene Seligkeit der Sünde. Was er daselbst[25]) über die Zweitheilung seines Lebens sagt, ist erweislich historisch unrichtig. Gedanken an seiner Seele Heil sind während der zweiten Periode seiner Geschichte nicht die ausschließlichen gewesen: kurze Episoden religiöser Contemplation wechselten, wie es scheint, mit langen Zeiträumen der alten excentrischen Lebenslust.

Groß veranlagt, reich an Gaben, von ungewöhnlich mannichfachen Bedürfnissen bewegt, hat sich Abälard, der Troubadour unter den Scholastikern, der kritische Dialektiker unter den Mystikern, der religiöse Bekenner unter den Männern der Skepsis, der Wüstling im Gewande der Askese, doch nicht zu einer harmonischen Persönlichkeit durchbilden können. Statt eines zur Einheit reifenden Charakters sehen wir contrastirende Züge, Ansätze, Anspannungen und Herabstimmungen; die Regungen eines reinen sittlichen Idealismus neben einer verworrenen Oberflächlichkeit, eine Achtung abnöthigende Vertiefung des christlichen Ethos neben einem Leichtsinn, welcher an das Frivole streift; Unfertiges nicht blos, — schneidende Disharmonien.

Aber wenn dieselben fehlten, wo wären die Hebel seiner Geschichte? — Und, diese hinweg gedacht, was wäre Abälard?

was Abälard ohne Heloise? — Den unvergleichlichen Eindruck, welchen das damalige Frankreich von ihm empfing, bereitete grade das Romantische, was seinen Geschicken anhaftete. Es war das Menschenleben in der Fülle, in dem Kampfe seiner Elemente, der Kampf des mit sich selbst kämpfenden Menschenlebens gegen die historisch begründeten Gewalten, der Conflict des kritischen Humanismus mit der positiven Autorität der überlieferten Religion, was in diesem Drama offenbar wurde. Der Mönch trat darin auf neben der Geliebten, das Weltkind neben der Nonne, in der Nonne, — eine glühend liebende Klosterfrau neben einem entmannten Abte. Aber zuhöchst fühlten sich beide als Menschen: es waren Menschen von Fleisch und Blut, welche in dem Feuer der Leidenschaft, in der Qual der Schmerzen die schroffsten Gegensätze des Daseins erlebten. Was die Seelen vieler Tausender in dem damals vornehmsten Culturlande bewegte, dort war es historische Begebenheit geworden. Ob Humanität? ob Christenthum? ob Weltverklärung mittelst der Cultur oder Triumph der die Welt verdammenden Kirche? ob die Selbstgewißheit des Glaubens neben dem Wissen? ob an Stelle jener das in einem Systeme der Aufklärung sich abschließende Wissen? ob Offenbarung oder Vernunft? — wer hätte diese Fragen erwägen können, ohne sich Abälard zu vergegenwärtigen? — Ja seine Geschichte war das Monument der Thatsachen, welches dies Alles nicht nur in Erinnerung brachte, sondern aufnöthigte, unmittelbar in die Herzen übertrug, — das stets wirksame Reizmittel zu deren Erweckung. Gar mannichfaltig also je nach der Beschaffenheit der zu Erweckenden konnte diese sein; in den meisten Fällen ist dieselbe wahrscheinlich einseitig gewesen. Der grade durch das Zwiespältige der Stimmungen und Gedanken bedeutende Abälard, der Abälard der wirklichen Geschichte hat doch, wir vermuthen, meist den gleichmäßigen Eindruck des Aufklärers hinterlassen.

Quellen und Beweise.

Erstes Buch.

I.

1) S. namentlich ep. Gregorii II. Jaffé Bibliotheca rerum Germanicarum tom. III 77, 78, Nr. 18. Gregorii III. ib. 103 Nr. 37, deren Quelle die Mittheilungen des Bonifacius selbst sind: ep. Bonifacii ad Zachariam ib. 111—116 N. 42. Ep. Zachariae ad Bonif. 187 N. 66 — qui tauros et hircos diis paganorum immolabant etc. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I 328, 329, II 768. Hahn, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Pippin. S. 28—32. — Ueber die Merovingische Zeit s. die mit Vorsicht zu gebrauchende Culturgeschichte des deutschen Volks von Rückert. I S. 342 fg. S. 3.

2) Concilium Germanicum Jaffé l. l. 128, ut populus Dei paganias non faciat — — prohibeant. Concilium Liftinense ib. 130 Schlußsatz. Rettberg a. a. O. I 357. Hahn a. a. O. 35, 39, 73. Hefele, Conciliengeschichte, III. 464—479.

3) S. Anmerk. 2. Indiculus superstitionum Pertz Monument. Germ. hist. Leg. t. I 19. Rettberg a. a. O. I 328, vergl. 299 § 47, 325 § 53, II 766 § 118. — Roskoff, Geschichte des Teufels. Leipzig 1869, I 292—296.

4) Rettberg a. a. O. I 416, II 766 f., 770. — Freytag, Bilder der deutschen Vergangenheit. Fünfte Aufl. Leipzig 1867. I 238. — Uebrigens sind auch hier zu erwägen die Bemerkungen bei Hollenberg, Zur Religion und Cultur. S. 67. S. 4.

5) Vergl. Rückert a. a O. II 227 f.

6) Rettberg a. a. O. I 424, 426, 428 § 75, 431 §. 77.

7) Capitul. a. 789 Pertz Leg. I 54, Zeile 11. — Cf. Praef. ad libr. Carol. Imperialia decreta de cultu imaginum rec. a Melch. Haim. Goldasto Francofurti 1608. p. 91 Mitte. Migne, Curs. compl. pat. tom 98. p. 1001 D, 1002 A.

8) Rettberg a. a. O. I 432. Döllinger, Das Kaiserthum Carl's des Großen. Münchener historisches Jahrbuch für 1865. S. 368.

9) Capit. Aquisgr. a. 802 Pertz Leg. I 91, die neue Eidesformel 99, die dem Kaiser in den Mund gelegte admonitio generalis 102. — Verherrlichung des Staatskirchenthums durch Theodulf von Orleans. Hauréau, Singularités historiques et litéraires. Paris 1861. p. 77, durch Alcuin Jaffé l. l. tom. VI 779 No. 242, 453, No. 111, 467, No. 115 durch Dungal, Jaffé l. l. IV, 400. — Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reichs, II 647. S. 5.

10) Die Reform-Synode vom J. 813 gab ihm den Titel rector ecclesiae Mansi, Ampl. coll. concil. t. XIV 75.

11) Capit. general. 789. Pertz Leg. t. I 68 c. 9.

12) Capit. Aquisgr. 802 l. l. 106 No. 14.

13) Capit. eccles. l. l. 130 oben. 2 Symbolum — — discant.

14) Jaffé l. l. tom. IV. 401 No. 31, 402 No. 32, 409 No. 35, 414 No. 39, 413 No. 44. Vergl. 406 No. 34, 410 No. 36, 411 No. 37, 413 No. 38. Theodulphi Aurel. liber de ordine baptismi Bibliotheca patrum max. t. XIV 8. Diese Urkunden sind indessen meist noch mehr beweisend für die von Carl d. G. ausgehende Anregung.

15) Leidradi ep. Jaffé l. l. IV. 420, ep. Carol. No. 42. — Libri Carol. I 6. Migne l. l. tom. 98, p. 1021 D.

16) Pertz Leg. I 45. Encyclica de emendatione librorum etc. Auch bei Jaffé l. l. tom. IV 372 No. 18.

17) S. Anmerk. 16 u. Encyclica de literis colendis Pertz l. l. 52 bei Jaffé. tom. IV 343, ep. Car. No. 3, außerdem ebend. 369 No. 16, 388 No. 25.

S. 6. 18) Außer den bekannten Stellen bei Servat. Lup. ep. I. Op. ed. Baluz. 2 ep. 34 p. 69 f. Nithardi Hist. I 1.

19) Theodulfi Aurel. Carm. III 1. Biblioth. maxim. patrum tom. XIV 39; IV 2 ib. 45. VI 25 ib. 59, 60 Praefatio ad judices ib. 28, erste Spalte D. Ep. Dungal bei Jaffé l. l. tom. IV 396, 399, 400 No. 30. Ep. Alcuini tom. VI 449 unten 450 oben, 412 Etiam et illud. etc. 453 No. 111, Felix populus etc. His duobus gladiis etc. 453 Meum est etc. Versus Hibernici exsulis in Imperatorem Angel. Mai, Classici veteres tom. V 405—410.

20) In Widerspruch mit dem von Carl anerkannten Satze Jaffé l. l. tom. IV 343 No. 3, es solle secundum unius cujusque capacitatem discendi studium gefordert werden, sind doch hier wie ebd. 319 No. 16, 358 No. 25 ziemlich gleichmäßige Ansprüche gemacht.

21) Jaffé l. l. IV 344 — literarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare etc. it. 409 No. 35. — Alcuin Jaffé l. l. VI 450 oben No. 110, 255 No. 35, 538, 541 No. 140, 715 No. 217.

22) Nith. l. l. (s. Anmerk. 18). Nam super omne quod admirabile fateor fore, Francorum barbarorumque ferocia ac ferrea corda — hic solus moderato terrore ita repressit etc.

23) Vergl. die von Angel. Mai, Classici vet. auct. tom. V 424 No. XXVI 425, No. XXVII herausgegebenen Epigramme. Ozanam, La civilisation au cinquième siècle. Oeuvres complètes. Paris 1862. tom. II 397 vergl. 389.

24) Jaffé l. l. IV 369 No. 16. Cernis namque undique in subditorum cordibus ignorantiae tenebras circumfundi.

25) Gieseler, Kirchengeschichte II 1 § 10, Anmerk. 27, 28. Rettberg a. a. O. II 797 Hauréau, Singularités historiques et litéraires 62. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs II 647.

S. 7. 26) S. erstes Buch II Schluß.

II.

S. 8. 1) Vergl. Freytag, Bilder der deutschen Vergangenheit I 321.

2) Einharti vita Caroli c. XXXII Schluß. Sed superiora omnia sic aut dissimulavit aut sprevit ac si nihil horum ad res suas quolibet modo pertineret.

3) Alcuin ad Carol. Jaffé l. l. VI 411 No. 98. Hos ego sensus, sagacissime naturalium rerum inquisitor et rationis cujuscunque causae devotissime investigator, domine David, vestrae auctoritati dirigere studui etc. 419 No. 99. Tales rationes, o dilectissime et dulcissime David, vobis mihi scribendae sunt etc. Dungal. ep. ib. 397, 398 No. 30.

4) L. l.

5) Jaffé l. l. VI 407 No. 98, 414 No. 99, 450 No. 110.

6) Ib. 417 No. 99. Et, quod pejus est, reprehendunt haec scire studentes.

7) Ib. IV 379 No. 21. Rettberg a. a. O. II 793.

8) Ib. VI 886 No. 295. Auguria quoque et avium cantus et sternutationes et talia plurima omnino vitanda sunt, quae nihil valent, nisi apud eos, qui ea aliquid valere credunt, ut secundum fidem suam fiat illis. Permissum est enim maligno spiritui ad deceptionem ista observantium facere, ut aliquid auguria saepe verum praedicent etc. — Alcuin's Ansicht über die Vision a. a. O. 816 Nr. 257.

9) Pertz Leg. I 69 c. 18. Rettberg a. a. O. II 768, 769. Soldan, Geschichte der Hexenprocesse S. 93, 94, vergl. 84. — Cf. Concilium Germ. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanic. t. III 128. Sive sacrificia — — prohibeant. S. 9.

10) Pertz l. l. 68 c. 4 Rettberg a. a. O. und I 568.

11) Pertz l. l. 185 cap. de villis imperialibus c. 51.

12) Abel, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Carl dem Großen. I 402.

13) Pertz l l. 48 c. 6. Roskoff, Geschichte des Teufels II 212, 213. — In anderen Landestheilen ward das Einschreiten gegen solche Vergehen den Sendgerichten überwiesen. Capit. a. 769 c. 7. Pertz l. l. 33.

14) Einhart. vita Carol. M c. 32. Anonymi ep. ad Ludovicum imperat. Jaffé l. l. tom. IV 459 über den Kometen des Jahres 837.

15) Theodulphi Aurel. Carm. lib. V. 4 Biblioth. patrum max. t. XIV 54

Non tantum isse juvat Romam, bene vivere quantum
Vel Romae vel ubi vita agitur hominis.
Non via credo pedum sed morum ducit ad astra
Quis quid ubique gerat spectat ab arce Deus.

Walafrid. Strabo de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum. cap. II. Op. acc. Migne tom. II 919. Gewisse Dinge sind allen Religionen gemein praecepta moralia quae ad honestatem pertinent et quidquid in naturali lege divinis congruum videtur mandatis.

III.

1) Helfferich, Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte. Berlin 1860. S. 87, vergl. 80, 84, 104. S. 10.

2) Walch, Historie der Ketzereien IX 679. Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte III 2. S. 660.

3) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, II S. 144. Walch, Historie der Ketzereien, IX 739 Anmerk. 3. Helfferich a. a. O. 95—99, 141, woselbst die epist. ad fratres Galliae et Aquitaniae in berichtigtem Abdruck.

4) Helfferich a. a. O. 91.

5) Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt. Wien 1873. Bd. I S. 126, 132, 139.

6) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Berlin 1853. Theil II S. 323, Anmerk. 20 S. 324.

7) Walch a. a. O. IX 771, Anmerk. 2. Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte III 2, 660.

8) Hefele, Conciliengeschichte I 13, III 416 fg. — Libr. Carol. I 4. Ueber die Anerkennung der Autorität Roms f. lib. I 6, II 23; aber I 3 p. 1015 D. (Migne). Sed et haec et his similia Romana potius ambitio quam apostolica admisit traditio. Nos denique, qui et veritatis sectatores, et ab ipsa veritate redempti sumus. S. 11.

9) Capit. Francof. c. II. Pertz Leg. t. I 72. Mansi XIII 909. Einh.

Annal. ad a. 794, ed. min. p. 37. Rettberg a. a. O. I 428, 429. Beurtheilung der zweiten Synode zu Nicäa in den libr. Carol. IV 18, 28. cf. III 11, 13.

10) Die von Baur, die christliche Kirche des Mittelalters S. 144 Anmk. 2 gefeierte Commentatio de suspecta librorum Carolinorum a Joanne Tilio editorum fide von Floß, Bonnae 1860, ist durchaus unerheblich. S. die wichtige Mittheilung Dr. Reifferscheids über die in der Vaticanischen Bibliothek wirklich vorhandene Handschrift der lib. Carol. in Cod. No. 7207 in dem Breslauer Lections-Catalog für das Wintersemester 1873/74.

11) Libr. Carol. Ausgabe von Heumann (s. I Anmerk. 7) 373 lib. III 15. Migne curs. compl. patrum tom. 98 p. 1142 C.

12) Ib. I 3 p. 1015 C, 1016 A.

13) Ib. III 26 p. 1170 B, C, D.

14) Ib. I 3 p. 1014, 1015.

S. 12. 15) S. die Sammlung der Stellen bei Leist, Die literarische Bewegung des Bilderstreits. Magdeburg 1871. S. 30, Anmerk. 4, 5. Zu vergl. namentlich lib. II 30 p. 1106 C, lib. II 12 p. 1077 D, lib. II 17 p. 1148, 1149, lib. III 30 p. 1179.

16) Ib. lib. II 21, 22 p. 1085, 1086, lib. III 15 p. 1142, 1143.

17) Ib. lib. IV 11 p. 1203 D. Non enim nos omnium actuum vel etiam rerum gustum capere permisit — — sed probare nos jussit et spiritali palato degustare omnes doctrinas et eas, quae a viris probatissimis illatae interna satietate mentes reficiunt, solum modo retinere etc. Unde cum paene in omnibus hujuscemodi scripturis haec regula observanda est, in libris quoque, qui gesta quorundum sanctorum patrum retinent, penitus custodienda est. Quoniam — — — digesti p. 1204 C, D, lib. III 30 p. 1180 A. Res ergo dubia et in contentionem veniens non debet astrui apocryphorum naeniis etc. lib. III 23 p 1161 C.

18) S. Anmerk. 17 Anfang und lib. III 26 p. 1171 B, C.

19) L. l. Quanquam igitur somniorum usus nec in totum sit approbandus, quia plerumque daemonum fallaciis exhibetur, nec in totum improbandus, quia interdum *quaedam mysteria revelantur*, ad astruendas tamen res *dubias* et ea quae in contentionem veniunt affirmanda nunquam idoneus invenitur. Quis enim umquam somnio suo rem dubiam valeat affirmare, cum utrum ita ut se vidisse profatur viderit, nullius testis testimonio valeat affirmare? Ad rem ergo dubiam — — demonstratum est.

20) Lib. Carol. III 26 p. 1170 D, — rationabili argumento firmandum est. IV. 2 p. 1186 D.

21) Ib. lib. IV 12 p. 1206 B — nec ex eo quidem rei cujusdam *irrationabilis* adoratio poterit inolescere, quoniam credibilius quidem est hoc miraculum loci sancti reverentia potius quam alicujus imaginis praesentia gestum fuisse, si *tamen gestum* est etc. lib. III 25 p. 1167 B. Quia igitur signa *plerumque* diabolico instinctu fiunt etc. Non oportet moveri cum magicis artibus miracula fiunt plerumque *similia* miraculis, quae fiunt per sanctos servos Dei etc. 1168 A, B. Gotte ist Alles möglich. — Ueber die *Autorität* der heiligen Schrift, lib. II 25 p. 1090, IV 10, p. 1202, IV 11 p. 1204 B, 1205 C. Nur die *alten* Väter sind Autorität, ebd. und Praef. p. 1004 C. Nos denique propheticis evangelicis et apostolicis scripturis contenti et sanctorum orthodoxorum patrum — institutis imbuti etc.

S. 13. 22) Dieser Gedanke tritt in den Grundsätzen der Auslegung der heiligen Schrift hervor. lib. I 5, 9, 17, 18.

IV.

S. 14. 1) Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig d. Frommen. I S. 312—319. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I 48. Hefele,

Conciliengeschichte, IV 5. — Ueber die Synode in Aachen im J. 836. Dümmler, I 114. Hefele, IV 86.

2) Simson a. a. O. I 100. Dümmler a. a. O. I 24, 64, 130. Funck, Ludwig der Fromme, Geschichte der Auflösung des großen Frankenreichs. Frankfurt a. M. 1832. S. 61, 112, 158.

3) Funck a. a. O. S. 97, 102, 129. 131, 135, 142, 143, 259. Simson a. a. O. I S. 342 fg. Dümmler a. a. O. I 23, 73, 94, 120.

4) Dümmler a. a. O. I S. 218 fd.

5) Friculfi Lis. Chronic. Bibliotheca patrum maxima Lugduni. t. XIV S. 15.
1138 H. Jonas Aurel. de cultu imaginum ib. 167, 168 E. F.

6) Claud. Taurin. Praef. ad epistol. ad Ephesios. Migne, t. 104. p. 839 Cum nostris temporibus tepescentibus studiis rarus quisque inveniatur quotidiana intentione promptissimus non solum ad disserendum quae indiscussa sunt, sed etiam ad legendum quae jam a majoribus disserta sunt etc. ej. XXX quaestiones super libros Regum responsio ad Theodmirum l. l. 633 D. Sciat quisque ille est nostro tempori scientiam, non nostrae scientiae scribendi tempus deesse. Cf. ib. 810 D. Et haec me ignorare fateor etc. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Auflage. I S. 155 Anmerk. 3. Dümmler a. a. O. II 652 Anmerk. 12. vergl. eb. S. 649 I 20, 377, 384, 854—857.

7) Claudii Taurin. in libros informationum literae et spiritus super Le- S. 16.
viticum ad Theodmirum abbatem praef. Mabillon Vetera Anal. ed. II 90. Migne Curs. compl. tom. 104 p. 616 D. Quod in me recognosco, pusillum habens intelligentiae, quia nec saecularis literaturae didici studium nec aliquando exinde magistrum habui. Dümmler a. a. O. II 648.

8) Simson a. a. O. I 306 Anmerk. 6. Ueberdies ist Beweis hierfür alles Das, was unten V Anmerk 3, 6, 7, 13, VII Anmerk. 5, 6 beigebracht werden wird.

V.

1) Dieckhoff, Theologische Zeitschrift, herсg. von Dieckhoff und Kliefoth. Bd. I S. 27. Luthardt, Die Lehre von dem freien Willen. S. 27. Bindemann, Der heilige Augustinus. Bd. III 1 S. 619. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte. Erlangen 1874. Bd. I S. 517. Dorner, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1874 S. 209, 224.

2) Claudii episcopi Taurinensis XXX quaestiones super libros regum. S. 17.
Migne Curs. compl. patr. tom 104 p. 737 B, C, D, 738 A, B, C. — Schmidt, Zeitschrift für histor. Theologie. Jahrg. 1843, zweites Heft, S. 45.

3) Ej. fragment. apologetici atque rescripti adversus Theodmirum abbatem apud Jonam Aurel. de cultu imaginum Bibliotheca patrum max. Lugd. t. XIV 175 F. Quia si imago — — creatori. 174 B, C. Quia si sanctorum etc. 171 D. Cum enim etc. — Die hauptsächlichsten Fragmente zusammengestellt ebd. 197.

4) Frag. ib. 175 G, H. Quid te ad falsas religiones humilias et inclinas etc. 179 A. Redite praevaricatores ad cor etc. 194 A. Redite caeci ad lumen verum etc.

5) Fragm. ib. 170 D — quia postquam coactus suscepi sarcinam pastoralis officii, missus a pio principe sanctae Dii ecclesiae filio Ludovico etc. 170 H. Et quia quid (?) homines colebant ego destrui (s. über diese grammatische Form die sogleich folgenden Bemerkungen des Bischofs Jonas) coepi. — Jonae praefatio l. l. 167 C, D.

6) S. Anmerk. 3 und 175 E, F.

7) S. unten Anmerk. 13, 14.

8) Dungali responsio ad Claudii Taurin. sententias Bibl. patr. max. XIV 223 F. In litaniis enim et in caeteris ecclesiae officiis nullum sanc-

torum vult memorare aut nominare vel eorum anniversaria celebrare festa sed velut vanam observationem et inutilem consuetudinem despiciens omnia praetermittit. Ne quasi per eorum intercessiones etc.

9) Fragm. apud Jonam Aurel. l. l. — et salutem animae suae, quae a Deo solo est, sperat etc. 192 D — pro acquirenda vita aeterna.

10) Fragm. ib. 192 G. Qui — — localiter non requirit.

11) Ib. 176 C. Sed dicunt isti falsae religionis atque superstitionis cultores: Nos ob recordationem salvatoris nostri crucem pictam atque in ejus honorem imaginatam colimus etc. 183 D. Deus jussit — — portare.

12) Ib. 177 C. Quibus — — sed nunc jam non novimus Cf. Dungal l. l. 203 H. Walch, Ketzerhistorie, XI 211.

13) S. Anmerk. 12.

14) Fragm. apud Jonam l. l. 177 H, 178 A. Entgegnung bei Jonas ebd. 179—184 bei Dungal ebd. 203 H, 204 A—G, 210.

S. 18. 15) Fragm. ib. 178 H. Ridiculosa ista omnia sunt et lugenda potius quam scribenda: cogimurque contra stultos stulta proponere et contra lapidea corda non verbis sagittas vel sententias, sed lapideos projicere ictus etc.

16) Fragm. comment. in Leviticum ap. Mabillon. Vetera Anal. ed. II 90, 91. Migne tom. 104, 617, 618.

S. 19. 17) Der Passus 618 B Hac fide — — misit ist wörtlich entnommen dem liber de vera religione § 97 August. Op. ed. Venet. tom. I 996 (das Citat am Schlusse Exod. III 14 wird überdies an vielen anderen Stellen beigebracht, z. B. de civitate Dei VIII 11, de doctrina christ. I § 35, Op. t. III 20, de natura boni adversus Manichaeos cap. IX Op. t. X 606 E, F), ebenso der andere 619 B, C, 620 A, B von Et ideo an bis noverunt demselben § 108 t. I 1001 B, C, § 109, § 110, ib. 1002 A bis D mit Auslassungen. Die dazwischen eingeschobene Erörterung Et quia ita est bis peccat habe ich allerdings alles Suchens ungeachtet bei Augustin bislang nicht finden können, halte es aber für um so wahrscheinlicher, daß auch diese Stelle unbedingt entlehnt sei, da die Gedanken nachweislich durchaus Augustinisch sind. Vergl. de vera relig. § 93, de trinitate VIII, cap. II § 5, Op. t. XI 143; lib. IV, c. XVIII § 24 ib. 90 E de libero arbitrio II § 26 ib. tom. I 745 de moribus ecclesiae catholicae cap. VIII § 13 ib. 873 Confess. X cap. XXIII § 33 ib. 215. Der Satz Qua veritate bereitet im Verhältniß zu dem Vorhergehenden so viel Schwierigkeiten, daß man nicht zweifeln kann, wir haben hier ein durch Auslassungen den Zusammenhang sprengendes Excerpt.

S. 20. 18) Huber, Philosophie der Kirchenväter. München 1859, S. 260—263. Dorner, Augustinus, S. 111, 112.

19) Quaestiones super libr. Regum Migne l. l. 830—834.

20) Enarratio in epistolam ad Galatas ib. 843 C, D, 846 B, C, 869 D, 870 A, B, 880 A, B, C, cf. Quaestiones super libros Reg. 736 C, 737 C.

21) Enarratio l. l. 855 B, 857 C, 858 D, 861 D.

VI.

S. 21. 1) Praefatio in commentarios suos ad epistolas Pauli apostoli Ang. Mai, Veter. script. nova coll. VII a, 275, Migne l. l. 839, 840. Et vere fateor — — Dei est; nullam admonitionem meliorem potui invenire, quam epistolae primae Pauli apostoli, quam misi, quia tota inde agitur, ut merita hominum tollat, unde maxime nunc monachi gloriantur, et gratiam Dei commendet. Praef. exposit. in epistol. ad Ephesios Mabillon Vetera Anal. ed. II 792, Migne l. l. 841 B. Funestum atque detestabile Pelagii dogma, qui ingratus divinae gratiae exstitit praedicator, per coc-

lestis gratiae gratissimum praeconem Augustinum de hac epistola, quantum potui, funditus abdicavi.

2) Beide Gedanken sollen vereinbart werden durch den dritten, dem gemäß Christus selbst als Prädestinirter betrachtet wird z. B. de praedestinatione sanctorum § 30, § 31. — Dorner, Augustinus S. 165, 227, 229, 231.

3) Fragm. apud Jonam Aurel. Bibl. patrum max. tom. XIV, 177 H.

4) Enarratio in epist. ad Galat. Migne t. 104, p. 866 C, D. Quaestiones super libr. Reg. ib. 737 B, C.

5) Enarrat. l. 866 D, 868 A in libros informat. etc. praef. ib. 617 B. Fragm. ap. Jonam Bibl. pat. l. 192 D, 193 D.

6) Migne l. l. 617 B, C.

7) S. u. a. Fragm. ap. Jon. 184 C. Quia videlicet nisi quis a semet ipso deficiat, ad eum, qui super ipsum est, non appropinquat nec valet apprehendere quod ultra ipsum est, si nescierit mactare quod est. Frag. ib. 175 F, G. S. 22.

8) Fragm. l. l. 197 G, 198 E, 188 H, 190 B, 191 G, 192 C, 193 D, 194 H.

9) Fragm. 175 F, 194 D. Promittenti Deo debet fidelis quisque credere, quanto magis juranti? 194 H. Quia nisi eandem fidem justitiam veritatem teneat, quam illi tenuerunt, per quam placuerunt Deo, salvus esse non poterit 192 C.

10) Er selbst wollte lediglich Vertreter des ächten Katholicismus sein. Frag. l. l. 197 D, 169 F, 170 A, 173 D. Dicunt isti, contra quos Ecclesiam defendendam suscepi etc.

11) S. V Anmerk. 2, 3, 4. Fragm. l. l. 170 D, inveni omnes Basilicas contra ordinem veritatis sordibus anathematum et imaginibus plenam 179 A. Redite praevaricatores ad cor, qui recessistis a veritate, et diligite veritatem etc.

12) Fragm. ap. Jon. Aurel., Biblioth. patr. max. tom. XIV 175 F, 194 A XXX quaestiones super lib. reg. Migne t. 104 p. 825—837.

13) Augustinische Gedanken ib. 694 D, 765 D, 766 A. S. 23.

14) In libr. informat. etc. praef. ib. 617 A, B. Praef. in catenam super Matthaeum Ang. Mai Spicil. Rom. t. IV 302, Migne l. l. 836 B, C — quia et congruum fuit, ut sacra nostri Salvatoris dicta caeteris scripturis sicut merito ita et specie discernerentur, ne illa coelestium arcanorum dignitas passim atque indiscrete cunctis pateret sanctumque canibus et margaritae porcis exponerentur. Et ideo — — — ita in hoc affixa codice sunt.

15) Dagegen überaus demüthige Bekenntnisse an anderen Stellen. Quaestion. in libr. reg. Migne t. 104 p. 634 C, D, 810 D. Enarratio etc. 841 A. In libr. inform. etc. praef. 616 D.

16) Fragm. ap. Jon. l. l. 178 H, 195 B.

17) Dungali contra perversas Claudii Taurinensis sententias responsa Bibl. p. m. t. XIV. 199 G, H, 215 F, 223 G, H. Caetera vero quam plurima quae per alios fideles homines et veraces ab eo prolata audientes et nobis renuntiantes didicimus tam impia et tam sacrilega habentur, ut animus Christianus vel ea literis tradere vel aliis referre recuset et expaveat. Iccirco ista scribere omittentes ad verba, tantummodo suae epistolae respondere curavimus. Propter istam autem insanissimam perversitatem renuit ad conventum occurrere episcoporum, vocans illorum synodum congregationem asinorum etc. Fragm. ap. Jonam 162 F, (197 D) — quasi ego sectam quandam novam praedicaverim contra regulam fidei catholicae etc. Walafrid. Strabo de ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis c. VIII. Migne tom. 114 p. 928 D, 929 A. Um so auffälliger ist die Thatsache, daß Claudius nicht förmlich verketzert ist. Walch a. a. O. XI 198, Schmidt a. a. O. S. 60, 61.

18) In libros informat. etc. praef. Migne t. 104 p. 616 D. Praef. ex- S. 24.

posit. in epistolam ad Ephesios. Mabillon Vet. Anal. ed. II 91, Migne t. 104 p. 839 D, 841 A.

19) Quaest. XXX super libr. reg. ib. 762 B, C, D. Quod mihi non videtur alia ratione defendi quam illa, qua defenditur et Abrahae factum, quando filium Deo jussus voluit immolare. Cum enim jubet ille, qui legem constituit, aliquid fieri, quod in lege prohibuit, jussio ipsa pro lege habetur, quoniam auctor est legis.

20) Das Gegentheil hat freilich die unkritische Waldensische Geschichtsschreibung behauptet.

21) Jon. Aurel. de cultu imaginum l. l. 167 E, F.

VII.

1) Bluegel, de Agobardi arch. Lugd. vita et scriptis. Doctor-Dissertation der philosophischen Facultät in Halle 1865. Leist, Agobard von Lyon Th. I. Seine theologischen Schriften. Programm des Gymnasiums zu Stendal. C. von Noorden, Hinkmar von Rheims. Bonn 1863. S. 39.

2) Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, übersetzt von Jolowicz. Leipzig u. Heidelberg, 1868. Bd. I 171, 172. Soldan, Geschichte der Hexenprocesse S. 86.

S. 25. 3) Agobardi Opera ed. Baluz. lib. de grandine et tonitruis cap. II, Migne, curs. 104 p. 148 B, cap. III, c. XV zu Anfang, c. XVI zu Anfang, c. XVI Anfang u. Schluß, de imaginibus c. XVI, Migne l. l. 212 C. S. Anmerk. 11.

4) Ib.

5) Lib. de grand. et tonit. c. XVI, Migne 158 B, C. Tanta jam stultitia oppressit miserum mundum, ut nunc sic absurdae res credantur a Christianis, quales numquam antea ad credendum poterat quisquam suadere paganis creatorem omnium ignorantibus.

6) Sermo de fidei veritate c. II, Migne l. l. 269 A, B.

7) Lib. de imagin. c. XIII, Migne 210 B, de grand. et tonit. c. III Anfang.

8) Lib. de grand. et tonit. c. XVI, l. l. 158 B. Nec rationabiliter pensabant etc., ib. c. III p. 148 C. Verum quia hic error, qui tam generaliter in hac regione paene omnium mentes possidet etc.

9) Lib. de grand. et tonitruis c. XVI Schluß. Ep. ad Bartholomaeum episcop. Narbonensem c. VII, Migne 182 B, C, inanescunt sensu et virtute animi etc. c. VIII — et inanitas rationis etc. de imaginib. c. XXXIII p. 225 C, c. XXXIV. p. 226 B, cf. c. XVI p. 212 C

10) Ep. ad Barthol. c. VII — nec vanis miraculis delectemur.

S. 26. 11) Liber contra eorum superstitionem, qui imaginibus et picturis sanctorum adorationis obsequium deferendum putent, Migne l. l. 199 seq. Walch, Historie der Ketzereien XI 236. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. III 748.

12) S. namentlich c. XXIV., XXV, XXXIII, XXXIV, VIII.

13) L. l. c. XXXIII Migne 226 oben. Recte nimirum ob hujusmodi evacuandam superstitionem ab orthodoxis patribus definitum est picturas in ecclesia fieri non debere: Ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur (placuit picturas in ecclesia esse non debere). Hefele, Conciliengeschichte I 141 Can. XXXVI. Gams, Kirchengeschichte Spaniens II 1 S. 96.

14) L. l. c. XXXII.

15) Gott allein ist anzubeten a. a. O. c. I, XII, XXX, vergl. de grandine et tonitruis c. III. Walch XI 236. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Dritte Auflage. Gotha 1856. Zweiter Band, erste Abtheilung, S. 234.

16) L. l. c. XXXIII. Nunc autem error invalescendo etc. p. 225 C.

17) Lib. de grandine et tonitruis. c. II. Migne 148 B, C.

18) L. l. c. VII. Migne 151 C, D, 152 A, C. XV 156 D, 157 A.

19) L. l. c. IX. Migne 153 B. Si ergo Deus eas gubernat, non potest homo iniquus eas aliam in partem convertere, quia nec imperare Deo potest etc. c. XIV p. 156 D. Isti miserrimos hominum dicunt habere magnam portionem hujus dispensationis etc. cap. XV 156 A, B. S. 27.

20) L. l. c. XI Migne 154 C, — non sicut nostri semifideles, qui mox ut audiunt tonitrua vel cum levi flatu venti dicunt etc c. XV, ib. 157 A, B. Quicunque igitur fidem et spem suam partitus fuerit, ut ex parte credat in Deum, ex parte credat hominum esse, quae Dei sunt etc.

21) L. l. c. XI zu Anfang

22) Lib. de grand. et tonit. c. V 150 B. Quamquam praemissae sententiae neque illos ejus demonstrant auctores, sed solum omnipotentem Deum. ib. c. XI. Op. 154 C. — Vergl. Rothe, Zur Dogmatik. S. 98, 106. S. 28.

23) Ib. c. IV gegen Ende. Ebenso Rothe a. a. O.

24) Ib. c. VI — servi utique Dei essent, non servi diaboli.

25) Ib. c. I. Op. 147 B, C. Epist. ad Bartholomaeum. c. VII. Op. 182 B.

26) Lib. de grandine et ton. c. VII. Op. 151 D. Epist. ad Barthol. c. V.

27) Sermo exhortatorius de veritate fidei c. XII, XIII, XV, 275—279. S. 29.

28) Ep. ad Bartholomaeum c. III, IV, VII, VIII.

29) L. l III 181 C, cf. c. I 180 A.

30) L. l. c. IV 181 D, c. V, c. VIII zu Anfang. Lib. de grandine et tonitruis. c. XVI p. 158 A — occulto et justo Dei judicio etc.

31) Ep. ad Barth. c. VII 182 B.

32) L. l. — in quibus nulla alia causa videtur qua id fiat nisi aut inanitas fidei aut delectatio vanitatis etc. ib. c. VIII alterum ubi infirmitas fidei et inanitas rationis sive exiguitas sensus in causa est. Liber de grandine et tonit. c. XVI Ende — de inani seductione et vera sensus deminutione.

33) L. l. c. VII.

34) S. Anmerk. 32.

VIII.

1) S. Cap. VII Anmerk. 32.

2) Ep. ad Bartholomaeum. c. VII. Lib. de grandine et tonitruis. c. XVI. S. 30.

3) Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig d. Frommen. Bd. I. S. 28 Anmerk. 24.

4) Lib. de grandine et tonit. c. XVI. S. 31.

IX.

1) Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte, III 1. S. 751 Anmerk. 1. S. 32.

2) Liber adversus legem Gundobaldi, c. VII. Op. 117 C, — dum putant Deum illi adesse, qui potuierit fratrem suum superare et in profundum miseriarum dejicere etc. c. VIII 118 A, — et divinum eis promittunt adjutorium, qui tam contrarii existunt evangelicae pietati etc.

3) Das ist eben der Irrthum. Die Möglichkeit, daß dem Unschuldigen die göttliche Hülfe zu Theil werde, will Agobard keineswegs läugnen, a. a. O. C. IX 119 A. Nec haec idcirco diximus, ut negemus providentiam Dei aliquando absolvere innocentem etc.

4) L. l. c. VII. Horum enim causa accidit etc.

5) L. l. c. X. tamquam veritas armis manifestari egeat etc.

6) Liber de sententiis divinis digestus. c. II. Op. 251 B. Quasi omnipotens Deus animositatibus et adinventionibus hominum servire debeat. Lib. adv. legem Gund. c. VIII. Op. 118 B — et ex fide miraculis coruscans etc.

7) Liber de divinis sententiis digestus. c. II. Op. 251. Cum autem nihil tale lex divina vel etiam humana sanxerit et vani homines nominent ista judicia Dei; unde probari potest judicium esse Dei, quod Deus numquam praecepit, numquam voluit etc. Lib. adv. legem Gundob. c. X Ende, — quod nulla auctoritas, nulla ratio credere sinit.

8) L. l. c. IX. Op. 119 A. Et quia talia certamina vehementer contraria sint etc. c. VIII qui tam contrarii existunt evangelicae pietati etc. c. XI Ende quia ab illis excogitata est etc. c. VII gegen Ende. Hic est pessimus error etc.

9) S. Anmerk. 6.

10) Lib. adv. legem Gundobaldi. c. IX. Nam si in hac vita ete. — Non enim est in praesenti meritorum retributio, sed in futuro etc. c. VIII Schluß. Milites Christi, qui hanc (charitatem) habuerunt, subdiderunt in fide mundum Christo, sed moriendo, non occidendo.

11) S. Anmerk. 10 Schluß.

12) Lib. adv. legem Gund. c. VIII.

13) Liber de divinis sententiis digestus. c. IV. Op. 253 C. c. V 254 A. S. Anmerk. 15.

14) Ib. c. III. Hinc autem aeterna Dei sapientia indubitanti fide quaerenda est etc. c. V Ende.

15) L. l. c. V 254 A pertinet hoc ad occulta Dei judicia etc. 265 B, 266 B. Haec sententia non denegat providentiam, sed docet exitus rerum hominibus esse incertos. C. Et hanc ergo iniquitatem etc. D. Haec loquuntur etc.

16) Lib. adv. legem Gund. c. IX. Op. 119 B, decet omnino mentem Christianam cum timore et tremore secundum Apostolum suam salutem operari et mente ad futura transire nec in praesentibus rebus sensum figere, quoniam occultissima Dei dispensatione varii sunt in praesenti rerum eventus etc.

17) L. l. Liber de divinis sententiis digestus. Op. 265 C, 266 D, 267 A.

18) Liber adversus legem Gundobaldi. c. IX. Op. 119 A.

19) Ib. c. VI Ende. Ex qua re oritur res valde absurda, ut si aliquis eorum in coetu populi aut etiam in mercato publico comiserit aliquam pravitatem, non coarguatur testibus, sed sinatur perjurare, tamquam non fuerint, per quos veritas posset agnosci.

20) S. Anmerk. 19. Liber de divinis sententiis digest. c. I. Op. 250 C. Nam si — — finiri C. III Anf.

21) Ib. c. VI ab ipso et secundum ipsum quaerenda est rerum et judiciorum veritas

22) Liber adversus Felicem Urgel. c. I. Op. 31, 32. Sermo exhortatorius de fidei veritate. c. XIV. Op. 277.

23) Ib. Quidquid — — antichristorum.

24) Lib. advers. Felicem Urgel. c. II. Op. 35 A.

25) Bluegel. l. l. 9.

26) Jaffé, Bibliotheca rerum Germ. VI 471, No. 115.

27) Liber adversus Felicem Urgel. c. II 35 A.

28) Ib.

29) Epistola exhortatoria de cavendo convictu et societate Judaica. Op. acc. Migne 109, 110, 111.

30) Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen. Bd. I S. 393.

31) Vergl. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs. I 279, 281.

32) Agobardi flebilis epistola de divisione imperii. c. VI. Op. 292 A. — de comparatione regiminis ecclesiastici et politici. c. VII ib. 298 A. S. 36.

33) Idem de insolentia Judaeorum. cap. II Op. 71, de judaicis superstitionibus. cap. IX. ib. 86.

34) De insolentia Judaeorum. cap III. Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters. Braunschweig 1866. S. 5, 197, 198.

35) De privilegio et jure sacerdotii. Op. 127 insgesammt; ebenso de dispensatione rerum ecclesiasticarum. ib. 227. Dümmler a. a. O. I 220.

36) De comparatione regiminis ecclesiastici et politici. cap. IV. Op. 292 A, B. Vergl. aber Dümmler a. a. O. I 75.

37) De comparatione etc. l. l. Flebilis epistola etc. c. IV, V. Op. 289 seq. Liber apologeticus pro filiis Ludovici pii imperatoris adversus patrem. c. IV ib. 313. — Dümmler a. a. O. I S. 25, 26, 215.

38) S. z. B. die Charakteristik des Hoflebens in dem liber apologeticus pro filiis etc. c. II. Op. 308.

39) Flebil. epist. c. IV. Op. 290 A. Postea vero mutata voluntate convulsa sunt statuta etc. cap. VII ib. 292 insgesammt. Liber apologet. c. II ib. 309, 310. cf. c. I.

X.

1) Agob. adversus Fredegisum. c. IX. Op. 164 C. S. 37.

2) Ib. c. XII ib. 166 A, B. Extra hoc autem — — formaverit.

3) L. l. — quod tale sacrilegium nobis impingere videmini etc.

4) Ib. c. VII. Op. 163 A — sed ratione condescensionis, ut sicut usus sanctae scripturae est verbis condescendere humanis etc. c. XII 166 D. — C. Weiß, Die Principien der modernen Theologie u. s. w. Theologische Studien und Kritiken. 1866. S. 102 fg. Stahl, Die Lutherische Kirche u. die Union. S. 388.

5) Agob. adv. Fredegis. c. II. Op. 159 B. Sed qui omnia reprehenditis, nihil laudatis etc.

6) L. l. Qui enim vere humilis est, abjecta de se sentit et qui abjecta de se sentit, errasse se non dubitat.

7) Ib. Quia vero humilis erat secundum nos, abjecta de se sentit et errasse se non dubitavit. S. 38.

8) Wie Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien 1873. Bd. I, S. 151 Z 4 u. 5 v. oben sonderbarer Weise behauptet.

9) L. l. c. IV Anfang. Quia dicitis „His bene perspectis, apparebit hanc vestram non esse veram ratiocinationem" etc. c V Anfang. Vos dicitis, quia non est vera ratiocinatio, ut qui vere humilis sit, abjecta de se sentiat aut peccasse se indubitanter credat. c. VI. O. 162 C. Quare ergo vos dicitis etc.

10) L. l. c. III — non debet Dominum nostrum Jesum Christum caeteris aggregare hominibus etc. Cf. c. II Ende — nec vos debuistis pro eo, quod Dominus Jesus Christus abjecta de se non sensit et errasse se numquam cognovit, caeteros homines ab humilitate abjectionis peccati confessione defendere in tantum, ut ex hoc probare velitis, sicut in vestris apparet litteris, nullum vere humilium abjecta de se sentire, nullum se peccatorem fateri debere.

11) L. l. c. III. Op. 160 A, 160 C.

12) L. l. c. III. 160 B. Illa namque humilitas — — esse innotuit.

13) L. l. c. XV 169 A. c. XVI Anfang. S. 39.

14) L. l. c. XV.

15) Augustin de civitate Dei, lib. IX, c. XV. tom. I 344 § 10 ed. Dombart. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. VIII 294. — Agobard. l. l. XVII. Op. 170 A B.

16) S. unten viertes Buch, Cap. III Anmerk. 8.
17) Agob. l. l. c. XVII Anfang.
18) Ib. c. XVI, XVII, XVIII. Leist, Agobard von Lyon, Th. I S. 26, sieht auffallender Weise in der Controverse einen Wortstreit.
S. 40. 19) Agob. c. XVI.
20) S. Anmerk. 21.
21) Dieselbe lautet bei Baluz., Miscellaneorum lib. prim. 403, ed. II (Mansi) II 56, Migne, Curs. compl., tom. 105 p. 753, in der Abhandlung „de nihilo et tenebris" Si vero hujusmodi fiat responsio, videtur mihi nihil nec aliquid esse, huic responsioni obviandum est primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem. Es ist mit Recht von Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, II 18 Anmerk. 73, auf die Sinnlosigkeit des Wortes ratione in der gewöhnlichen Uebersetzung aufmerksam gemacht worden. Unmöglich kann derselbe Schriftsteller das eine Mal erklären, daß man mittelst der Vernunft und der Autorität zu beweisen, also beide Größen zu unterscheiden habe, die eine als die niedere, die andere als die höhere Instanz betrachten; das zweite Mal dagegen die Vernunft als die einzige Autorität nennen. Jener Gelehrte kann sich nicht genug darüber wundern, daß Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, III 188 (Bd. VII des Gesammtwerkes), dem Abte Fredegis so Widerspruchsvolles habe zutrauen können. Nicht einmal die Mühe, meint er, habe derselbe sich gegeben, durch eine genauere Lectüre der Abhandlung sich zu überzeugen, daß sonst durchweg auctoritas und ratio entgegengesetzt würden, nämlich in den Stellen: Baluz. 404 Mitte, ad divinam auctoritatem recurrere libet, quae est rationis munimen et stabile firmamentum, weiter 405 unten: Ecce invicta auctoritas ratione comitata, ratio quoque auctoritatem confessa unum idemque praedicant etc.; endlich 408: Itaque haec pauca ratione simul et auctoritate congesta vestrae magnitudini atque prudentiae scribere curavi. Ich selbst füge noch eine vierte an, welche Prantl nicht berücksichtigt, 404: Erigenda est igitur ad tanti culminis auctoritatem mentis acies, quae nulla ratione cassari, nullis argumentis refelli, nullis potest viribus impugnari. Es müsse demnach statt ratione gelesen werden revelatione. Allein diese in überaus anspruchsvollem Tone vorgebrachte Emendation ist vielmehr eine Corruption. Revelatio kommt bei Fredegis sonst gar nicht vor. Dagegen zeigen die von Prantl selbst citirten, aber gar nicht mit seiner Grundansicht von der Theorie des Abtes in Einklang gebrachten Worte „Ecce invicta auctoritas etc.", daß derselbe bei der schroffen Entgegensetzung beider Begriffe nicht verharre. Dieselben erleichtern uns überdies die rechte Lesart zu finden. Man wird statt ratione zu schreiben haben rationali. Bereits Neander, Dogmengeschichte, II 16, 17, hat richtig erkannt, daß hier der quaelibet auctoritas die vernunftgemäße Autorität entgegengekehrt werde, aber der sprachlichen Schwierigkeit nicht gedacht. Ritter, welchen der Münchener Kritiker in seiner gewohnten hochfahrenden Weise zurechtweisen will, hatte dergleichen Weisungen gar nicht nöthig. Statt „jede" Autorität hätte derselbe allerdings besser die „wahre" Autorität geschrieben. Ebenso der folgende Satz „Die göttliche Autorität erscheint ihm nur als Bestätigung und Schutzwehr der Vernunft" drückt den Gedanken des Autors zu einseitig aus. Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte, II S. 43, äußert sich so, daß man versucht wird anzunehmen, daß er den Text der fraglichen Stelle gar nicht gelesen habe, viel weniger die Abhandlung im Zusammenhange.
S. 41. 22) S. Cap. XIV S. 52 ff.
23) Vergl. mit Fredegis Lehre Augustin de vera religione, § 43, de ordine. II 26, 27, Op. Ed. Venet. t. I 410, de moribus ecclesiae catholicae, I c. II § 3, ib. 869, de quantitate animae, § 11 ib. 496.

XI.

1) S. die dem Buche des Paschasius Radbertus de partu virginis d'Achery, Spicil. ed. II t. I 44 vorgesetzte praefatio „Venerabili matronae Christi una cum sacris virginibus Vesona (? Suessone, Suessiona) agentibus etc.“

2) Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, I 154. S. 42.

3) Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre, I 32, 35, 37. Steitz in Herzogs Real-Encyclopädie, XII 493, von Noorden, Hinkmar von Rheims, S. 103. S. 43.

4) Die von Bach a. a. O., I S. 191—203 § 13—17, neu versuchte Analyse des Lehrbegriffs des Ratramnus, ebendaselbst S. 186—190 § 12 des Rhabanus Maurus kann ich nur für einen Rückschritt in der Forschung erklären.

5) Ueber die Wunder s. z. B. Paschasius Radbertus de corpore et sanguine Domini, cap. I, Martène et Durand Ampl. Coll. vet. script. tom. IX. — Rhabanus Maurus lehrt freilich, die Wunder geschähen nur contra consuetudinem naturae; nicht contra naturam: de institutione clericorum, cap. XXV, Opp. acc. Migne, tom. I 403 C, aber nur darum nicht quia divina voluntate fiunt, cum voluntas creatoris cujusque rei conditae natura est . . . . ergo fiunt non contra naturam, sed contra quam est nota natura. De universo lib. VII, cap. VII, Op. tom V 195.

XII.

1) Gegen Gfrörer s. Wenck, Geschichte des fränkischen Reichs seit dem Vertrage zu Verdun, S. 382. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I 316. S. 44.

2) Confessio prolixior bei Maugin, Veterum auctorum, qui de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta Lutetiae. Paris. 1630. tom I 18. Migne, Curs. compl. t. 121 p. 358 D. Nec sane cujuscunque persona contra recipienda modo quolibet excipitur, quando vel Augustinus vel Apostolus ipsius ore apostoli anathemate digno percellitur etc.

3) Maugin l. l. 18, Migne l. l. 358 C, 351 C., 354 D, 366 A, 360 B. 358 D. Alioquin si fieri posset etc.

4) L. l. Migne 361 D. Ego vero gratis edoctus ab ipsa veritate etc.

5) L. l. Migne 361, vorletzte Zeile, evidenter expressa, 362 B, manifesta veritas, 363 C, patefacta, 358 B, C. Et quia etc.

6) L. l. Migne 363 A, — amplexentur veritatem etc., 364 D, letzte Zeile, 358 D, pro veritate etc.

7) Fragment. Gotschalci apud Hincmarum de praedestinatione, cap. V. Op. ed. Sirmond, t. I 25; ib. cap. XII t. I 118. Confessio prol. Migne l. l. 355 A bis 358 B.

8) Ib. 359 B, D, 361 B, D, 362 A, 364 B D.

9) Ib. 360 D — quia certe hujusmodi homines ad intuendam, cui repugnant, veritatem non possunt esse perspicaces quantumlibet etiam naturaliter esse voluerint sagaces etc. S. 45.

10) Ib. 363 B, a me propria temeritate non praesumo.

11) Ib. 361 D, 362 A, B.

12) Ib. 361 B.

13) Ib. 362 B — optarem publicum (si tibi, Domine, placeret) fieri conventum: quatenus astructa palam veritate et destructa funditus falsitate, gratias ageremus communiter tibi etc.

14) S. Anmerk. 13.

15) Confessio prol. l. l. 353 A, 360 B.

S. 46. 16) Hincmar, de non trina deitate Op. tom. I 552—554, von Noorden, Hinkmar von Rheims, S. 55, 57, 100. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I 313 Anmerk. 75, S. 314 Anmerk. 77, S 385 Anmerk. 8, S. 386 Anmerk. 13, S. 608.

17) Gotschalci Confessio prolix. l. l. 356 C. Nec inde prorsus tam frequenter ad populum impavide simul et intrepide licenter libenter ac libere fidenter et fiducialiter ac gaudenter servili postposito timore luminosoque tui perfusus amore tua auctoritate locutus fuisset, si quid ibidem periculi inesse cognovisset etc.

18) S. von Noorden a. a. O. S. 63. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. IV 540, 541. — Rhemigius von Lyon de tenenda veritate Scripturae sacrae Maugin, I b 178, klagt (unter der Voraussetzung, daß das Alles durch die Gegenpartei verschuldet sei) daß legum severitas et judicum vigilantia subtracta specialis doctrinae studia — — paene ubique sint exstincta.

19) Rhabani Mauri ep. ad Ebrardum Comitem Ughelli Italia sacra. III 696. Ej. Op. acc. Migne tom. VI 1554 B, C, 1562 B, ej. Ep. ad Hincmarum bei Kunstmann, Hrabanus Magentius Maurus. Mainz 1841. S. 215, 217. — Ueber Gottschalk's Anhang s. Dümmler a. a. O. I 385 Anmerk. 7, 8, S. 608 Anmerk. 52—54.

20) Amolon. ep. Maugin l. l. II b p. 199, 204, 205. — Cf. Servati Lupi de tribus quaestionibus lib. Op. ed. Baluz. Antwerpiae 1710. p. 207. Haec mecum reputans cum — — comperissem primum in Italia deinde in Gallia si non concuti fidem turbari certe quorundam intentionem etc.

21) Weizsäcker a. a. O. IV 540.

22) S. Anmerk. 23.

23) Concil. Valentin artic. V Maugin l. l. I b 302 § 5. Hefele, Conciliengeschichte, IV 186, von Noorden a. a. O. S. 87. — Rhemigii (? Weizsäcker a. a. O. IV 572. Dümmler a. a. O. I S. 388 Anmerk. 17) liber de tribus epist. cap. XLIV. Maugin l. l. I b 141. Migne, Curs. t. 121 p. 1061 A, B, de tenenda veritate Scripturae sacrae. cap. XIV, Maugin l. l. 223, Migne, l. l. 1127 C.

S. 47. 24) Epist. Amol. l. l. 197, 198. Dümmler a. a. O. I S. 313, Anmerk. 75, S. 314 Anmerk. 77, S. 355 Anmerk. 8, S. 386 Anmerk. 11, 13, S. 388, S. 608 Anm. 52, 53.

25) Durch Johannes Scotus Erigena s. S. 57—64.

26) S. Anmerk. 25.

S. 48. 27) S. von Noorden a. a. O. S. 148—161. Dümmler a. a. O. I S. 426—433. Die hier erörterten Thatsachen sind bisher ihrem Pragmatismus nach, leider muß ich es sagen, den theologischen Kirchengeschichtsschreibern völlig unbekannt gewesen und selbst als erforschte unbekannt geblieben.

XIII.

1) S. von Noorden a. a. O. S. 115. Dümmler a. a. O. II 57, 72.

2) Friculfi Lis. Chron. Bibl. Patrum max. Lugd. t. XIV, 1138 H, 1139 A.

3) S. von Noorden a. a. O. — Ratramni praef. ad lib. I de praedestinat. Maugin, t. I 29. Migne, tom. 121 p. 13. Servat. Lup. ep. 28, Op. ed. Baluz. 77, 78. Damit contrastirt freilich ep. 64 p. 106.

4) Joannis Scoti Erigenae ep. dedicat. ad Carolum Regem, Op. ed. Floss. 1031 C. Hinc est, quod ingenioli nostri parvitatem non dedignati estis impellere etc.

5) Ratramn. de corp. et sang. c. CII. Migne, tom. 121 p. 170, de praedest. ib. 14 B, 42 B, C. Joann Scot. Erig. l. l.

6) Hincmar. de diversa et multiplici animae ratione praef. Op. tom. II 105. Ratramnus de corp. et sang. Migne, t. 121 p. 125 C. S. 49.

7) Epistola ad Hincmarum et Pardulum. Maugin, t. I b p. 6. Unde — — edicere.

8) Hincmar. l. l. Op. tom. II 105.

9) S. von Noorden a. a. O. S. 115.

10) Ratramnus de corp. et sanguine Dom. c. I. Migne, tom. 121 p. 127, cap. III p. 129, cap. CII. p. 170. Praef. ad libr. de praedest. ib. 13. Maugin, t. I 29. Bach a. a. O. I 194.

11) Joann. Scoti Erig. de praedestin. lib., cap. I § II, Op. 358 C., annuente praesertim orthodoxissimo principe domino venerabili Carolo, cujus maximum studium est pie recteque de Deo sentire etc. Versus de cruce v. 65, 66, ib. 1225. Praefatio ad Maximi ambigua, ib. 1196 B.

12) Ratramnus de praedest. Schluß. Migne, t. 121 p. 80 B. C. Et quia superius ostendimus — — — sit comprobatum. S. 50.

13) L. l. Hic ita obsecramus magnitudinis vestrae pietatem ut haec scripta — penes vos habeantur nec in publicum proferantur, donec hujus quaestionis controversia diligenter ab omnibus fuerit eventilata et quid tenendum ab omnibus, sit comprobatum.

14) Ratramn. de corpore et s. c. CXII.

15) Ib. Ep. lib. de praedestin. Migne, tom. 121 p. 14 B, p. 42 C. Joann. Scoti Erig. Versio Op. S. Dionysii Areopag., Op. 1030, firmetur vestri pondere judicii.

XIV.

1) Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. Gotha 1860. S. 25. Huber, Johannes Scotus Erigena. München 1861. S. 46, 47. S. 51.

2) Urtheile über Erigena's Augustinismus bei Prudentius contra Scotum. c. XII, XIX. Maugin, Veteres auctores etc. t. I 369, 545. S. 52.

3) De divisione naturae I 66 Op. ed. Floss. Paris 1853. p. 511 B.

4) Carnales. Comm. in evangel. Joann. Op. 346 C. Cf. de divis. nat. I 63, Op. 508 D. und XV. Anmerk. 6. S. 53.

5) Christlieb a. a. O. 114, 115, Huber a. a. O. 137.

6) De divis. nat. III 20, Op. 683 C., II 31, ib. 601 C.

7) De divis. II 20, Op. 683 C. — nemo nisi divina gratia illuminatur etc. II 31, ib. 601 C. Et nisi lux mentium etc. IV 7, ib. 767 A, III 17 ib. 678 A. Expositiones super hierarchiam coelestem S. Dionysii, ib. 175 A, D, 176 B, C, 190 B.

8) Homilia in prol. evangelium Joannis. l. l. 290 C. Huber, a. a. O. 133.

9) De divis. nat. I 63, Op. 509 D. Videsne, quemadmodum universaliter prohibet ne quis de occulta divinitate praeter quae in sacris eloquiis dicta sunt, dicere audeat? etc. II 31. Homil. in prologum evangelii Joannis. ib. 289 C. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur nisi per divinae Scripturae apices et creaturae species etc.

10) L. l. 290 D, — sed per insitum sibi divinum lumen agnoscit. Exposit. super hierarchiam coelestem Dionysii, ib. 175 B, C. Comment. in evangel. Joannis, ib. 333 D. Bibebat tamen laboriose ex naturali fonte rationis sibi insitae etc. S. 54.

11) Huber a. a. O. 137.

12) Gegen Huber a a. O. 133.

13) De praedestin. VI, Op. 373 C. Si autem ratio edocet etc. de divis. natur. III 24, ib. 690 C. — et quod vera ratio, quae in omnibus et quaerit veritatem et invenit etc. I 66, ib. 510 B. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat certisque veritatis investigatio-

nibus approbet, nil de Deo proprie posse dici etc. IV 8, 9. Christlieb a. a. O. S. 116 Anmerk. 8.

14) S. Anmerk. 13 und de divis. natur. V 27, Op. 922 A. Vera item ratio puraque rerum speculatio cum deridebit etc.

S. 55. 15) Augustin. de ordine, cap. IX § 26, Op. ed. Venet., 410 A, de vera religione, cap XXIII § 45, ib. 970 B.

16) Aug. de ordine l. l. 410 B.

17) Aug. de moribus ecclesiae catholicae, lib. I, cap. II, Op. I 869, de utilitate credendi, c. XVI, § 34 tom. X, 79 F, G, 80 B.

18) Ej. lib. de ordine, l. l. 410, B per quae cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedicta sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem et quid sit ipsa ratio quam post autoritates cunabula firmus et idoneus jam sequitur et comprehendit etc.

19) S. Anmerk. 15—19.

20) S. oben S. 40 f.

21) Joann. Scot. Erig. de divis. nat. II 69. Op. 513 B, C.

22) S. oben S. 223, 224, 214, 228.

XV.

S. 56. 1) Lessings sämmtliche Werke, hersg. von Lachmann, X S. 309 § 3, 4, S. 323 § 70, S. 325 § 76. Hebler, Lessingstudien. Berlin 1862. S. 11.

2) Vergl. die allerdings nur mittelbar hierher gehörige Stelle Comment. in evangel. Joann, Op. 335 C. Incipit ecclesia etc.

S. 57. 3) De divis., I 63, Op. 508 D — nullaque auctoritate opprimetur etc.

4) Ib. IV 9, ib. 781 D. — propter eos, qui cum ratiocinationis sint inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt.

5) Ib. I 69 Schluß, ib. 513 C, I 56, ib. 499 B.

6) Ib. I 63, ib. 508 D. Nec te latet, ut opinor, quam arduum sit difficileque simplicibus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt.

S. 58. 7) Christlieb a. a. O. 115. Huber a. a. O. 129, 130.

8) De praedestin. I 1, Op. 357 D, 358 A.

9) Aug. de vera religione cap. V.

10) S. Anmerk. 8.

S. 59. 11) De divis. I 8, Op. 448 B, C, I 10 ib. 450 B, C. Comment. in evang. Joannis, ib. 300—303.

12) Ib. II 35, Op. 614 B. C.

13) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II, S. 354, 357.

14) Christlieb a. a. O. 200—210.

XVI.

S. 60. 1) Exposit. super hierarchiam coelestem cap. IX, § 4, Op. 220, 221.

2) Vergl. unten.

3) Comment. in evangel. sec. Joannem, Op. 309 A, B, C. Huber a. a. O. S. 395.

4) L. l. 300 B.

S. 61. 5) Huber a. a. O. 394, 395.

6) Dorner a. a. O. II 1, S. 351.

7) Comm. in evang. sec. Joannum, Op. 345 A, wird freilich unterschieden zwischen Mysterium und Symbol. Mysteria itaque sunt, quae in utroque Testamento et secundum historiam facta sunt et secundum literam

narrata; symbola vero, quae solummodo non facta; sed quasi facta sola doctrina dicuntur; aber 348 A lesen wir: Nam mysterium ex littera et spiritu confectum partim perit, partim aeternaliter manet. Perit quod videtur, quod sensibile est et temporale; manet, quod non videtur, quia spirituale est et aeternale. — Die Darstellung der Christologie Erigena's bei Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, Bd. I, S. 288 f. S. 290—308, welche sich begnügt, die positiv klingenden Stellen zusammenzuordnen, ist trotz des Geredes von Unterschieden moderner Gedanken, dessen sich die neuesten Monographen schuldig gemacht haben sollen, weniger treu als die, welche diese versucht haben. — Unsere ganze Auffassung des Autors will eine einseitige sein.

8) Christlieb a. a. O. S. 351. S. 62.

9) De divis. nat. V 38, Op. 999 A, B.

10) Ib. 997 B, C.

11) Ib. 996 C. Erroris eorum, qui talia somniant, causa est etc.

12) Ib. 996 A, B, C.

13) Ib. 996 A. Quam, destructionem dico, nolentes credere etc.

14) Ib. 996 B. Verum tamen audiendi non sunt, qui hunc locum evangelicum violenter secundum historiam conantur astruere etc. 996 C. Hinc est quod quidam sedem judicii in confinio aëris et aetheris — quidam, Judaeis consentientes, in valle Josaphat delirant etc.

15) Ib. 997 B, — sed adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra se ipsum videbit in sua conscientia etc.

16) Expositiones super hierarchiam coelestem, Op. 146 B, C. Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit — —: ita theologica veluti quaedam poetria sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus veluti ex quadam imperfecta pueritia in rerum intelligibilium perfectam cognitionem — conformat etc. etc.; sed propter humanum animum sancta Sriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est etc. Die simplices sind an die h. Schrift für immer gewiesen, ib. 147 A, Comm. in Evang. Joann. ib. 343 B. S. 63.

17) De divis. nat. V 23, Op. 902 C. Huber a. a. O. S. 399.

18) De divis. nat. II 20, 31, III 5. Christlieb a. a. O. S. 116.

19) Christlieb a. a. O. S. 39. Prudentius contra Scotum. c. XIV, Maugin l. l. 391 c. XVIII. ib. I. 511, 520. Flor. M. c. XVIII.

20) De praedest. I § II Op. 358 C.

21) Florus Magister adversus Joannem Scotum., c. XVIII. Maugin l. l. tom. I 718.

22) Id. c. XIX, tom. I 729. Prudentius contra Scotum. c. XII. ib. I 369.

23) Prudentius, c. X, ib. 318, c. XII, ib. 371, c. XVII, ib. 497. Florus Magister, c. VIII, ib. 634, 640, c. XVIII, ib. 718.

24) Flor. Mag. l. l.

25) Idem c. X, ib. 641. Prudentius, c. X, ib. 335.

26) Florus Mag., c. VIII, ib. 634. — Urtheile der Synoden zu Valence und Langres bei Christlieb a. a. O. S. 39. 40. S. 64.

Zweites Buch.

I.

S. 68. 1) Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, II S. 671.

2) Ruotger, Vita Brunonis., cap. V., Thietmar. Merseb. Chronic., II 10. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, dritte Aufl., I 240, 241.

3) Köpke, Widukind von Corvey. S. 73, 74. Wattenbach a. a. O. I 244.

II.

S. 69. 1) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom. IV 526.

2) Arnulf von Orleans auf der Synode zu Rheims. Acta Synod. Rhemens. Oeuvres de Gerbert collationnées sur les manuscrits etc. par Olleris, 205. Olim accepimus claros Leones, magnos Gregorios etc. Longa series eorum est, qui sua doctrina mundum repleverunt etc. Nam quid sub haec tempora vidimus? etc.

3) Leonis abbatis et legati epistola ad Hugonem et Robertum reges l. l. 237, 238. Et quia vicarii Petri et ejus discipuli nolunt habere magistrum Platonem neque Virgilium neque Terentium neque caeteros pecudes philosophorum — — dicitis eos nec ostiarios debere esse, quia tali carmine imbuti non sunt. Pro qua re sciatis eos esse mentitos, qui talia dixerunt. Nam Petrus non novit talia etc — Wie damit des Ratherius von Verona Aeußerung in dem Itinerarium, Op. edd. Ballerini 440, ed. Migne 532 A, in Uebereinstimmung zu bringen sei, hat schon Gregorovius III, S. 527 Anmerk. 2, gezeigt.

S. 70. 4) S. z. B. Chron. Casin. c. 30, Pertz Monum. Sc. III 230, Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reichs, II 23.

5) Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, dritte Auflage, zweiter Band, erste Abtheil., S. 243. — Ratherius,. Praeloquia lib. I tit. IV § 7, Op. edd. Ballerini 15, ed. Migne 152 B, eifert gegen die Betrügereien der Aerzte, welche durch pigmenta et herbae allerlei Wunderkuren verrichten zu können vorgeben, will nichts wissen von Wahrsagungen (cf. Attonis Vercell. prioris ep. d'Achery Spicil. t. I 434; Attonis poster. sermo XIII, Ang. Mai Veterum script. nova coll. Vol. VI, 32, — sortes deducant et quidquid alicui evenire debeat, in talibus simulent augurari), warnt vor der Meinung, daß den bösen Engeln ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam. Er selbst hat die Vorstellung von einem immanenten Naturzusammenhange, l. l. § 8 p. 154 C. Omnium quippe rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis cor-

poreis mundi hujus elementis latent, 155 A, quoniam quaecunque nascendo exeunt ad oculos vestros, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia etc., §. 9 p. 155 C, 156 A, B, 157 A, B. Sed his, ut dicere coeperam, exceptis alia sunt illa quae quamvis ex eadem natura naturali ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur.

6) Rather. Sermo XI § 29—37. Op. Baller. 593, ed. Migne 705 seq.

7) Ib. § 30, 35, 37.

8) Ib. § 29, 30, 33. 37.

9) Vogel, Ratherius von Verona, II 182. S. 71.

10) Ebd. I 67—92. Ueber seine Opposition gegen deistische (?) Tendenzen Prael. IV 15 p. 262. Vogel I 80.

11) Rath. de contemptu canonum d'Achery Spicileg. t. I, 351, erste Spalte, disciplina Dei, quae est utique promulgatio canonum.

12) Discordia inter ipsum Ratherium et clericos, § 2, d'Achery Spicil. I 364, erste Spalte. Op. ed. Migne 621 A, edd. Ballerini 487. Quod vero scriptum invenitur in lege Moysis et prophetis et psalmis, quod in evangelio actibus et praedicationibus apostolorum decretalibus pontificum et constitutionibus canonum non sursum a Deo tibi elucet inspiratum?

III.

1) Vogel a. a. O. I 41. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, vierte Aufl., I 357, 358. — Ratherii Itinerarium, §. 11. Op. edd. Ballerini 451. ed. Migne 593 C. Et haec fidei catholicae integritas, antiqua sanctitas. et vera quo evasisti Christianitas? Rogas? Praesens est enim, licet prae paucitate nimia lateat.

2) Giesebrecht, De literarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, 16. Glabr. Radulfi hist. II. c. XII. Bouquet, Recueil des historiens des Gaules X 23. — Gunzo von Novara äußert sich in der epistola ad Augienses Migne Cursus complet. Patrum, tom. CXXXVI 1288 B, unwillig darüber, daß seine Ankläger ihm Unkenntniß der Grammatik vorgeworfen haben. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Aufl. Bd. I S. 232. S. 72.

3) Rather. Synodica 13, Op. ed. Migne 564 B. (Ozanam, Oeuvres complètes. t. II 366), quod a nobis nullo modo promovebuntur, nisi aut in civitate nostra aut in aliquo monasterio vel apud quemlibet sapientem ad tempus conversati fuerint etc. de contemptu canonum, p. I 22, Op. 511. Pone quemlibet nobilium scholis tradi, quod utique hodie magis fieri ambitu videtur episcopandi quam cupiditate Domini militandi etc. — Atto Vercell. de pressuris eccles. Op. ed. Buront. bei Dümmler Gesta Berengarii, 7, Anmerk. 6.

4) Giesebrecht l. l. 17.

5) Rather. Praeloq. lib. IV 10 p. 256 B — gigantomachiam saepius quam psychomachiam non modo relegens, sed et recolens magis te idolorum cultorem quam Christi demonstras pontificem, 257 A, B. — Gumpoldi Vita Venzel. bei Giesebrecht 13.

6) Rath. prael. lib. IV 10 p. 258. Auxilius de ordinationibus bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius, S. 116. Vergl. ebend. S. 34 Anmerk. 3. Derselbe, Gesta Berengarii S. 7, 8, 9 Anmerk. 3.

7) Gunzon. Novar. l. l. 1286 C. Ne putetis me haec proloqui ut poematis studium in contemptum ducere velim. Ecclesiasticos etiam viros poemate usos invenio; sed miror si nostro tempore veri poematis scriptor inveniatur, 1287 A. — Panegyric. in Berengarium (bei Dümmler, Gesta Berengarii S. 78 v. 14.) bei Giesebrecht l. l. 42. Eugenii Vulgarii epistolae et carmina bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius, S. 140—144.

8) Histor. lib. II. c. XII. Bouquet, Recueil des historiens des Gaules, t. X 23. Vogel a. a. O. I 41. Gregorovius a. a. O. III 535.

S. 73. 9) Attonis poster. Vercell. Serm. N. III. Ang. Mai, Veterum Scriptorum nova collectio, vol. VI b 13. Insuper ianianas traditiones gentiliumque ritus non metuunt observare etc. 14.

10) Dafür würde auch der Mytographus tertius bei Ang. Mai, classic. auct. tom. III 161 zeugen, wenn es sicher wäre, daß er in diese Zeit gehört. Trotz seiner Verwahrung p. 237 kann man an seinem Indifferentismus in Bezug auf das Dogma ebensowenig zweifeln als an seinen humanistischen Sympathien.

IV.

1) S. s. das Folgende Ratherii Veron. Praeloq. lib. V 6—12. Vogel a. a. O. I S. 43 fg., S. 83 fg.

2) Rath. l. l. V. 12, Op. 295 B, C.

3) Ib. V 6. Op. 290 D, sanctas penitus desuescunt scripturas etc.

4) Ib. V 6, Op. 291 oben, Synodica ad presbyteros 11, Op. 562 B. Nullus induatur vestimentis laicalibus etc.

5) Vogel a. a. O. I 44.

6) Rather. Prael. V 6, Op. 291 A.

7) Ib. B, qui melius norunt damnosa canicula quantum rodat quam norunt, quanta salutaris Veritas jubeat, vetet vel promittat quidque dixerit etc.

8) Ueber die Schauspiele in dieser Zeit s. Vogel a. a. O. I 43, Gregorovius III 311, 337, 531. Cleriker als Zuschauer vorausgesetzt auch bei Atto Vercell. ep. d'Achery, Spicil. t. I 400. — Sermo IX. Ang. Mai l. l. 24. Non laetantur in theatris ut scenici etc. 25.

S. 74. 9) Rath. l. l. V 6. Op. 291 B am Ende.

10) Ib. V 10, Op. 304 B.

11) Ib. V 7, Op. 292 A, C.

12) L. l. 292 B, numquam scita patrum, procul decreta pontificum etc.

13) L. l. vel gesta sanctorum remota a memoria etc.

14) Ib. 292 B.

15) Ib. IV 10, Op. 257 A, B.

16) Ib. Op. 258 C.

17) Ib. IV 23, Op. 275 B bis IV 35. Luidprand. Antapodos. lib. III 19, lib. IV 13. Vogel I S. 36, 83.

18) Luidprand. Antap. lib. IV c. 13.

S. 75. 19) Rather. Praeloq. V 12, Op. 29 7B. Supprimantur hic ergo tam infanda talium acta, ne si fortuito insolenti relatu producta proferri cogantur et agentium vocabula maximam discordiae turbam sint futura (? factura).

20) Ib. Do contemptu canonum, p. I § 12, ed. Ballerini 351, ed. Migne 500 C. Pone tamen quemlibet eorum etc. Vogel I 279.

21) Benedicti Sancti Andreae Chronic. c. 35. Pertz. Sc. III 717 l. 27. Factus est tam lubricus sui corporis et tam audaces quantum nunc in gentilis populo solebat fieri. Luidprand. Histori. Ottonis, c. X, XII. — Weitere Nachweise bei Baxmann, Politik der römischen Päpste, II S. 102 Anmerk 2.

22) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, erste Auflage, Bd. I, S. 664. Auxil. in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi I 76, II 85, 89, 92 bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius.

23) Dümmler a. a. O. S. 18 fg.

24) Vulgarii de causa Formosiana libellus a. a. O. cap. XIX S. 138. Vulgo igitur dicitur stultum esse aliis velle imperare, cum sibimet ipsi non posset frenum imponere, vergl. cap. III S. 123. — Ueber die Zustände im Allgemeinen ej. epistola ebd. S. 144 und die Invectiva in Romam im Ganzen bei Dümmler, Gest. Berengarii S. 137 fg.

25) Auxil. in defensionem ord. Form. lib. I, cap. VI, S. 86. Vulgar. de c. Form. libell. cap. IX, S. 126. Ej epist. S. 143, 144.

26) Ebd. S. 130. Debuerat tamen erubesci — — — descendisse.

27) Der Papst ist von jedem Gericht eximirt. Auxil. in defensionem etc. I c. XIX S. 76, II cap. XI S. 92, vorletzte Zeile, bei Dümmler, Auxil. und Vulgarius; ebenso in der Invectiva in Romam bei Dümmler, Gesta Berengarii S. 137, 140, 144. — Vulgarii ep. ad Sergium s. Anm. 29.

28) Auxil. in defension. ord. Form. lib. I cap. I S. 60, lib. II 78, 85. Vulgar. de causa For. lib. cap. XIX S. 138, 139.

29) Vulg. ep. bei Dümmler a. a. O. S. 143 verum cum te dominum, immo deum meque pulicem considerassem etc. — Idem autem quod divinitas vestra etc. S. 144, O dulce pignus, hominum deus, patriae decus etc. Vergl. die carmina S. 139—142.

30) Dümmler a. a. O. S. 146, 147.

31) Vulgarii ep. ad Sergium ebd. 143.

32) Ebd.

33) S. Anmerk. 29.

34) Vulg. epist. 144. Non est enim, inquam, ad coelum mollis e terra via — — — coelum nocens. S. 77.

35) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, vierte Auflage, Bd. I, S. 678 fg.

V.

1) Richeri Hist. III 43 — ab ipsa divinitate directus est Gerbertus magni ingenii ac miri eloquii vir, quo postmodum tota Gallia ac si lucerna ardente, vibrabunda refulsit. S. 78.

2) Adalboldi epist. ad Dominum Papam. Olleris, Oeuvres de Gerbert, 471, „Domino Sylvestro summo et pontifici et philosopho Adalboldus scolasticus“ etc.

3) Büdinger, Ueber Gerbert's wissenschaftliche und politische Stellung. S. 7—21. Olleris p. XXI 487.

4) Ep. 101. Oll. p. 57 — tum in me, quem peregrinum totoque, ut ita dicam, orbe profugum etc. Ep. 57. Oll. p. 35. Etenim cum is status reipublicae in Italia esset — — divellimur coeptis. Ep. 17. Oll. 10. S. 79.

5) Olleris CLXXXIX. Illgen, Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1843, zweites Heft, S. 158.

6) Olleris XXIV.

7) Vergl. das Verzeichniß der Handschriften des Klosters Bobium im 10. (?) Jahrhundert bei Muratori Antiquitat. Ital. med. aevi III 818. Olleris 489.

8) Ep. 118. Oller. 66. Cui rei praeparandae bibliothecam assidue comparo et sicut Romae dudum ac in aliis partibus Italiae in Germania quoque et Belgica scriptores auctorumque exemplaria multitudine nummorum redemi etc.

9) Ep. 76. Oller. p. 44 Ep. 77. Oller. 45. Ep. 78. Oller. ib. Ep. 138. Oller. 76 Ep. 213. Oller. 144. Ep. 89. Oller. 50.

10) Richeri Hist. III 45. Unde et ab eo rogatus discipulorum turmas artibus instruendas ei adhibuit. — Olleris CCII.

11) Ib. Hist. III 46—56. — Mathematik und Astronomie 49, 50, 51, 52. 53. Rechentisch 54. Regula de abaco computi. Olleris 311—348. Libellus de divisione numerorum 349—356. Geometria Gerberti 403—470. Epist. ad Constantium Miciacensem abbatem 479 ad Rhemigium monachum Trevirensem Oller. p. 68 N. 124 ad Adalboldum ib. p. 477. — Büdinger a. a. O. 38. Olleris 573—596. — Logik und Dialektik Richer. III 46, 49. Studium der Alten ebend. 46, 47.

S. 80. 12) Gerbert in der Gegenrede an Otric. Richer. III 59. Dico itaque mathematicam phisicam et theologicam aequaevas eidem generi subesse 61. Cum enim coaevae sub eodem genere habeantur etc. 60. Cum hoc magni constet utpote divinarum et humanarum rerum comprehensio veritatis, tamen ut nec nos ignaviae arguamur et auditorum aliqui proficere possint, secundum Vitruvii atque Boethii divisionem dicere non pigebit. Est enim philosophia genus, cujus species sunt practice et theoretice; practices vero species dico dispensativam distributivam, civilem. Sub theoretice vero non incongrue intelliguntur phisica naturalis, mathematica intelligibilis ac theologia intellectibilis.

13) S. Anmerk. 12.

14) S. Anmerk. 12. Ueberdies Richer. III 62 — ideo inquam (philosophia) inventa est ut ex ea cognoscamus divina et humana.

15) Lib. de corpore et sanguine Domini Olleris 286. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa et ad utilitatem sollertis rerum indaginis est usitata etc. (Wiederholung der Worte des Johannes Scotus Erigena s. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 32, Anmerk. 127 u. 57, Anmerk. 227). Sed nec et ista humanis machinationibus est facta, quia ineffabilis atque divinae virtutis in ea est sapientiae constantia, ad quam dicitur etc.

16) L. l. in ea — sapientiae constantia.

S. 81. 17) De corpore et sanguine Dom. Olleris 281, cap. II. Quia licet nobis nihil placeat gratius et jucundius quam quod de hoc mysterio valet dici sublimius etc. 286, cap. VII. Et quia cultus justitiae pietas est vel sapientia pietatis est fructus, aliquando quidam simplices et idiotae, ferventes vero bonis operibus et pietate melius pura profecere fide quam fucato sermone. Senes illi in vita patrum alium aeque senem ac virum sanctum, sed pro hoc mysterio dubium non dialecticis argumentationibus, sed verbis simplicibus et oratione compulerunt ad credendum etc. Ecce quantum fides profecit, ubi sermo deficit!

18) S. Anmerk. 18.

19) L. l. c. VII, VIII in Widerspruch mit seiner eigenen Erklärung. Olleris 286 (Et nos aliquando etc.), daß er vordem den Gedanken gehegt habe, das Dogma dialektisch zu rechtfertigen; was selbstverständlich voraussetzt, daß er denselben jetzt aufgegeben.

20) Richer. III 50 Ende, 52.

21) Epist. ad Constantinum Miciacensem abbatem Olleris 479.

S. 82. 22) S. Anmerk 15 und 17.

S. 83. 23) Ep. 23. Olleris p. 13. Humanitas quisque prima in activis, divina in speculativa. Das im Text befindliche secunda hinter divinitas muß gestrichen werden.

24) Ep. 101 Olleris 57.

25) Ep. 56. Oll. 35. Sed involvit mundum caeca fortuna, quae premit caligine .... an praecipitet an dirigat me modo tendentem hac modo illac.

26) Ep. 57 ib. His curis sola philosophia unicum repertum est remedium; cujus quidem ex studiis multa persaepe commoda suscepimus velut hoc turbulento tempore motum fortunae refregimus cum in alios tum in nos graviter saevientis. — Freilich unter anderen Umständen konnte er in vorwurfsvollem Tone einen Andern fragen: Num in ejusmodi discrimine republica derelicta demigrandum fuit ad philosophorum commenta, interdum non necessaria? — Ep. 154, Oll. p. 85.

S. 84. 27) Gegen Baxmann, Politik der römischen Päpste II 164.

28) Sofern Gerbert Verfasser des Sermo de informatione episcoporum bei Olleris 269 ist, was indessen dieser Herausgeber S. 566 in Frage gestellt

hat. Diesem Bedenken ist jetzt Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, vierte Aufl., Bd. I, beigetreten.

29) Ep. 219. Olleris p. 149. Ex persona Hierusalem devastatae universali ecclesiae. Baxmann II 166.

30) Richer. Hist. III 60, 65. Vergl. den Art. Boëthius in dem Register bei Olleris. Die Widmungsverse ebend. S. 294. Boëtii philosophiae consolationis libr. V. rec. Peiper XXXX.

VI.

1) S. z. B. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 1 § 28 und die daselbst angeführten Schriften. S. 85.

2) Hirsch in den Forschungen zur deutschen Geschichte VII S. 20, fg. Giesebrecht, De literarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis 33.

3) Petr. Diac. Chronic. Casin. III 35, Pertz Sc. VII 728, Ej. l. de viris illustribus c. XXIII, Fabricius Biblioth. eccles. II 180. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte Ed. I p. 97, Ed. II 455. — Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 83.

4) Von Prantl a. a. O., welcher die Schrift philosophicarum et astronomicarum institutionum libri II, Basil. 1541 dem Abte Wilhelm von Hirschau zuschreibt, dagegen Wagenmann, Göttinger gelehrte Anzeigen 1865, zweiter Band S. 1371.

5) Constant. Africani prolog. libri de communibus medico cognitu necessariis locis; ep. ad Desiderium abbat. Casin. Migne, Curs. patrol. t. 150 p. 1563—1566. — Rénan, Averroes ed. II 201.

6) Richer. hist. III 55 Fervebat studiis numerusque discipulorum in dies accrescebat. Nomen enim tanti doctoris ferebatur non solum per Gallias, sed etiam per Germaniae populos dilatabatur. Transiitque per Alpes ac diffunditur in Italiem usque Thirrenum et Adriaticum.

7) Vergl. Giesebrecht l. l. 21 Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom IV 287, 288. S. 86.

8) Dümmler, Anselm der Peripatetiker. Halle 1872, S. 11 Anmk. 3 gegen Hauréau Singularités historiques et littéraires. Paris 1861 p. 189.

9) Ep. Anselmi ad Imperatorem Henricum bei Dümmler a. a. O. S. 17, ej. ep. ad Drogonem philosophum ebd. S. 18, ej. ad eundem de logica disputatione in Gallia (Dümmler S. 9 Anmk. 4) habita ebd. S. 57 vergl. S. 5, 6. Hauréau a. a. O. S. 187—190.

10) Hauréau a. a. O. S. 179—200.

11) Milon. Crispini Vita Lanfranci. Opera ed. d'Achery App. p. 2.

12) Eadmer. Vita Anselmi. Ej. Op. ed. Gerberon App. p. 2.

13) Dümmler a. a. O. S. 8.

14) Anselmi Perip. ep. ad Drogonem magistrum de disputatione etc. ebd. S. 57. Z. 5—10. Vergl. ej. ep. ad imperat. Henricum 17 Z. 5—10, Z. 25. Sed sic tecum lacta suscipiat Gallia, quod per suum alumnulum tibi fida mandavit Italia. Non retractet nec barbarizet Alemannia, quod tam suum minimum ad hoc impulit Italia. Gaudeat potius parvi Itali fructus etc. S. 87.

15) Dümmler a. a. O. S. 4. 12.

16) Ebd. S. 9 Anmk. 4 gegen Hauréau 194. S. 88.

17) Ebd. S. 56—58.

18) Nachgewiesen von Prantl a. a. O. II 68, Anmk. 279, Othloni dialog. de tribus quaestionibus Prol. Pez Thesaur. Anecd. III 2, 141. Migne Curs. Patrol. tom. 146 p. 60 Nam dialecticos ita simplices inveni ut omnia sacrae Scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent magis Boethio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent etc. 62, Saeculares vero literas, quas etiam plurimi spi-

ritales viri sequuntur etc. Haec igitur omnia dialectici, quaeso, attendant mihique non imputent, si in opusculis meis aliud quid quam dialectica doceat invenerint. Major enim cura mihi est legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta quam Platonis vel Aristotelis ipsiusque Boethii dogmata. — Das Werk selbst versucht die Aufgabe einer Theodicee zu lösen, s. cap. I, II, III, VI, IX namentlich. — Ueber die Exclusivität des Christenthums und die dadurch motivirten Bedenken s. lib. de cursu spiritali cap. XIX, Migne l. l. 210.

19) Vergl. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen zweite Aufl. S. 275, 278 (dritte Aufl. Bd. II S. 6).

20) Ebd. S. 284, 288, 294, 296, 311, 312, 333, 337 343, 347, zweite Aufl. Stenzel, Geschichte der fränkischen Kaiserzeit I S. 132.

21) Dümmler, Anselm der Peripatetiker S. 10 Anmerk. 1.

S. 89. 22) Anselmi ep. ebend. S. 17 Z. 5, 6.

23) Brief des Abts Siegfried von Görz an den Abt Poppo von Stablo bei Giesebrecht Geschichte der deutschen Kaiserzeit II, 617 erste Aufl.

24) Wattenbach a. a. O. S. 275, dritte Aufl. Bd. II S. 6.

25) Ziegelbauer, conspect. rei literariae Ordin. St. Benedicti p. I 323. Migne, Curs. patrol. tom. 141 p. 897. Baxmann, Politik der röm. Päpste II 134. — Ep. Gerb. 212 Olleris p. 144.

26) Histoire litéraire de la France t. VII 261 Migne l. l. 167.

27) Adelmann de corpore et sanguine Dom. Bibliotheca patrum max. Lugd. t. XVIII 438 — sub nostro illo vererabili Socrate etc.

28. Dergleichen habe ich vergebens bei ihm gesucht.

S. 90. 29) Sudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe S. 153.

30) Bertholdi Annal. ad. a 1077 Pertz Script. V 297. Wagenmann a. a. O. S. 1365.

31) Guitmund. de corporis et sanguin. Chr. veritate Bibliotheca Patrum max. Lugd. tom. XVIII 441.

32) Gegen Prantl a. a. O. II 73.

33) Vita Lanfranc bei d'Achery c. I.

34) Bei Prantl a. a. O., Hasse, Anselm von Canterbury I S. 37. Odoric. Vitalis bei Hauréau De la philosophie scolastique t. I. 168, 169. D[illegible] Gedicht auf Lanfrancs Tod bei du Méril, Poesies populaires latines [illegible] moyen âge Paris 1847 p. 251.

35) Houréau a. a. O. I 162.

S. 91. 36) Hasse a. a. O. 38.

VII.

1) Hugonis Lingonensis episcopi tractatus de corpore et sanguine Domini. Lanfranci Op. ed. d'Achery et. p. 68

2) Adelmanni de veritate corporis et sanguinis Domini in eucharis[illegible] ad Berengarium epistola. Bibliotheca Patrum max. Lugd. t. XVIII 4[illegible] Sigebert. Gemblac. de scriptoribus eccles. c. CLIII. Fabricius, Biblio[illegible] eccl. 111. Vita Richardi abbatis St. Vitoni c. 9. Pertz Script. XI 284 l[illegible] 44, 45.

3) Das wird das Historische sein in den gehässigen Uebertreibungen in Guitmundi lib. pr. de corporis et sanguinis veritate Bibl. Pat max. Lugd. t. XVIII 441, erste Spalte B.

4) Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum Lib. posterior Edd. Vischer 97. Berengarii ep. ad Richardum bei Sudendorf Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe N. [illegible] II p. 212. Die Verse am Schlusse der ep. purgatoria contra Almannum (Adelmannum) Martène et Durand, Thes. Anecdot. t. IV 113. 114.

5) Berengarii epist. ad Ascelinum. Lanfranci Op. ed. I. In den vorgedruckten Notae et observationes 24. Sicut ad me dixit in audientia tua etc.

6) Adelm. l. l. 438 zweite Spalte E.

7) Fulberti Carnotensis Opera cum notis et indice per Car. de Villiers Parisiis 1608 p. 11, 12 Ep. II. S. 92.

8) Guitmund. de corp. et sang. Ch. veritate Bibliotheca patrum maxima Lugduni tom. XVIII 441 erste Spalte erklärt freilich de caeteris sane impietatibus, quas satis multas per id temporis evomiut, nunc remorari nolo, fährt aber sogleich fort: Ita igitur initium hujus pestis accepinus.

9) Münscher, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritte Auflage von Daniel von Cölln. Zweiter Hälfte erste Abtheilung § 143 Anmerk 2, 3, 4, 5. Gieseler, Kirchengeschichte II 1 § 29.

10) Die Thatsache wird von Berengar selbst anerkannt in allen jenen Stellen, welche über die Unvernunft des großen Haufens klagen. De sacra coena ed. Vischer 81, 112, 115, 174, 192, 201, 202, 233, 240, 242.

11) Das geschieht von allen Gegnern Berengars.

12) Münscher-Cölln a. a. O. Anmerk. 5 S. 240. Lanfranci lib. de corpore et sanguine Domini c. XVII. Zu vergleichen die vielen Stellen über die portiuncula carnis Domini bei Berengar. l. l, 116, 119, 127, 130, 138, 140, 157. 191, 195, 197, 201, 204. S. 93.

VIII.

1) Berengarii ep. ad Ascelin l. l. 24 Verba autem mea de Joanne haec fuerunt, me non pervidisse omnia illius sicut etiam nunc verum est. Ascel. ep. 25. Bereng. de sacra coena 44 Quod sententiam meam scribis Vercellis in consessu illo expositam dico de rei veritate et testimonio conscientiae meae nullum eo tempore sententiam meam exposuisse, quia nec mihi eo tempore tanta perpicuitate constabat etc. Erst während der Einkerkerung in Paris beschäftigte er sich im Interesse der Abendmahlslehre näher mit dem Evangelium Johannis. Ep. B. ad Ansfridum Sudendorf a. a. O. S. 209. N. V Sed inde progressus — — ita rem apparere pervidi. S. 94.

2) Bereng. ep. ad Lanfr. Ej. Op. Notae et observat. 22 Hac ergo in re si ita est, frater, indignum fecisti ingenio, quod tibi Deus non aspernabile contulit, praeproperam ferendo sententiam. Cf. de coena s. 36 Mitte 71 — sane mora et lima diligentioris secundum scripturas considerationis etc.

3) Ber. ep. ad Lanf. l.; ad Ascelin. l. Lessing, Berengarius Turonensis. Sämmtliche Werke hersg. von Lachmann VIII 361, 362. S. 95.

4) Ascel. ad Lanf. verum tunc quod et nunc objecisti nobis te libellum illius nondum ad finem usque perlegisse.

5) S. Gieselers Kirchengeschichte II 1 123 § 14 Anmerk. 5. Ueberdies von Noorden, Hinkmar von Rheims S. 103. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena S. 75, Huber, Johannes Scotus Erigena S. 103.

6) Bereng. de s. c. 37 suspendenda fuit sententia, ut revera cognosceret, quod falsissimum. habet scriptum tuum, quaenam ego communi fidei adversa sentirem; ubi indignum te facis, ut jam dixi non semel, quod communem fidem dicis communem errorem; exspectandum, inquam, fuerat, ut per me verbis andiretur aut scriptis, quae ego in Joh. Scoto approbarem, quae in Paschasio Corbejensi monacho condemnarem. Vergl. Anmerkung 1 zu Anfang.

7) L. l. Et de Paschasio quidem Corbejensi monacho, quam indissimulabiliter non solum a veritate, sed etiam a se ipso dissentiat. cf. 37 — tuaeque sectae.

8) S. Anmerk. 7 u. 9. Epist. ad Ascel. 24 Epist. purg. ad Adelman. Martene et Durand, Thes. Anecd. t. IV, 111.

9) S. Anmerk. 7. de s. c. 54 Mitte 65 — cujus vecordiam, donan ipsa veritate, cui **contraria** sensit ineptus et scripsit, etc. 68 unten 84 secundum quod ineptit P. C. m. etc. Ber. epistola purgatoria contra Ad mannum Martene et Dur. l. l. 111 Est autem vulgi et Paschasii non se tentia sed insania. — Adversarii ergo vulgus et cum vulgo insanient Paschasius etc. Vorher aber — et Paschasium ineptum illum monach Corbejensem etc. 113 C. — Ganz anders dagegen die Urtheile der An berengarianer z. B. des Durandus, liber de corp. et san. Lanfranci Op.

10) Ep. Bereng. ad Richardum Sudendorf a. a. O. N. VII 212 monitu illum scripsisse precarioque Caroli magni, antecessoris sui (corru Qui (Carl der Kahle) quantum circa res gerendas perstrenuus tantum ci religionem devotus, ne ineruditorum carnaliumque illius temporis prae leret ineptia, erudito viro Johanni illi imposuit colligere de scriptu quae ineptiam illam everterent.

11) Ber. de s. c. 274 unten, 275 oben, cf. Bereng. ep. ad Rich. dendorf a. a. O. S. 211 N. IX.

12) L. l. 40, 42, 43, 44, 45, 47. In Johannes Scotus Erigena Augustin und Ambrosius verdammt, 38 oben 47 nach Mitte.

13) S. unten IX Anmerk. 2, 3.

S. 96. 14) S. unten IX Anmerk. 2.

15) Ber. de s. c. 44 (s. Anmerk. 1) — quia nondum tanta pro v ri tate perpessus etc.

16) Ib. 32, 33, 72—74, Berengarii Acta Concilii Romani Martene et Durand. Thes. Anecdot. tom IV. 104, 107, 108, 109.

17) Bereng. de s. c. 73 Acta Con. Rom. 109, Ep. Bereng. ad Ans id. Sudendorf N. V 209. venit, inquam, ad me turba ineruditorum etc.

18) Ber. de s. c. 51, B. Acta Conc. Rom. 103, 108 D.

19) L. l. 103 D. E. 109 A.

IX.

S. 97. 1) Bereng. ep. ad Ansfridum Sudendorf N. V. 210, sic hoc sent nt bis zum Schluß; de s. c. 38, 44, 275.

2) Ib. 241 seq. 256—269.

3) Ib. 167—169, 173—177, 182—187, 215—225, 248—256, 271.

4) Ib. 168, 220, 256, 259 unten, 260, 262 unten, 263 oben. Epistola d Ascelin l. l. 24. Epist. ad Ansfrid. l. l. 210 — summi et probatissi ii canonicarum scripturarum intellectores atque retractatores, qui hoc no n ambigue dictum, luce clarius expositum et multa prosecutione tractatum ne c hoc raris in locis, sed quasi passim multo pluribus reliquerunt.

S. 98. 5) S. z. B. de s. c. 175. In epistola ad Hebraeos minime dissenti t s. Ambrosius ab his, quae ex libro de misteriis insistenda putavi etc. 187 In his verbis etc. 218, 219, 220, 221.

6) Ib. 167, 168, 182, 183.

7) Ib. 173 — responderi primo tibi oportet, de obscuris tibi recurrendum esse ad manifesta etc. 248 — recurrendum est ad ea loca, ubi **evidenter** manifestat b. Ambrosius etc. Vergl. 215 unten. Bereng. ep. ad Drogonem. Sudendorf a. a. O. S. 213 N. IX Schluß.

8) Fälschlich wird behauptet, daß Augustin eine von den übrigen Autoritäten verschiedene Lehre habe. Bereng. ep. ad Drog. s. Anmk. 7. Augustin und Ambrosius stimmen zusammen de s. c. 167, 192, 273. Hieronymus und Hilarius harmoniren mit beiden. l. l. Bereng. ep. ad Ansfrid. Sudendorf a. a. O. 210 N. V Schluß ep. ad Drog. l. l. ep. ad Lanfr. Lanfr. Op. ed. d'Achery Notae et observat. 22 de s. c. 36, 269.

9) Ib. 275—282.

10) Ib. 36, 44 ep. ad Richard. Sudendorf a. a. O 211 N. VII — ut satisfaciam secundum scripturas illi et quibus velit etc.

11) de s. c. 100 Quod relinquere me, inquio ego, sacras auctoritates non dubitas scribere etc. Abt Ansfried hatte ihn ermahnt, auf Schriftbeweise bedacht zu sein. Ep. Ber. ad A. Sudendorf a. a. O. S. 209 N. IX.

12) de s. c. 100.

13) Auch nach meinem Dafürhalten werden die Einsetzungsworte von Berengar nicht sowohl direct ausgelegt, als indirect erläutert. Bereng. fragm. ap. Lanfranc. de corpore et sanguine Domini c. VI de s. c. 75—77, 81—84, 107, 111, 213, 214, 234. Anders urtheilt Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Bd. I, Göttingen 1854, S. 52, 59, 62, 63.

14) de s. c. 71.

15) Ib. 285 — compescunt potius et damnant contra praeceptum Christi dicentis scrutamini scripturas etc. 287 Cui gravis non erit mora et lima, unde dominus inquit: scrutamini scripturas etc.

16) Ib. 270, 271. S. 99.

17) Ein literatus wird erfordert, wenn die Schrift richtig ausgelegt werden soll, Bereng. ep. ad Gaufridum Andeg. Sudendorf a. a. O. 204. N. IV, Gaufr. ep. ad Hildebrandum ebd. 217 N. IX, Omnes enim, qui eruditione aliqua apud nos praeeminebant, qui secundum scripturas rem utcunque perpenderant, quantum ad me pervenire potuit, testimonium ferebant, recte B. sentire de scripturis. — De s. c. 77 Mitte.

18) Bereng. ep. ad Gaufrid. l. l. — longe a fidei ratione recedant etc. de s. c. 29 sicut constare apud eruditum fidelem oportet usquequaque, quid admittat regula fidei, quid excludat, quod usque eo non per speculum et in aenigmate, sed perspicua luce videbat apostolus, ut diceret: etiamsi angelus a coelo etc.

19) de s. c. 271 oben.

20) Ib. 207. Ista non attendatis, qui sanam doctrinam, ut ait apostolus, secum non sustinent et ad fabulas convertuntur etc.

21) Ib. 237. Non minori vecordia etc.

22) Ib. 271. Si secundum hanc (sc. spiritalem) intelligentiam dicamus summum Deum leges hominibus promulgasse, digna videbitur divina majestate legislatio; si vero assideamus literae et secundum quod vel Judaeis visum est, vel vulgo videtur, accipiamus, quae scripta sunt, erubesco confiteri, tales leges homines dedisse. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles leges hominum, verbi gratia Romanorum, Atheniensium, Lacedaemoniorum. (Ebenso Origenes, dessen Urtheil hier nur wiederholt wird. Diestel. Jahrbücher für deutsche Theologie. XIV [220]).

23) Ib. 270 unten, 271 oben.

24) Bereng. ep. ad Joscelinum. Sudendorf a. a. O. N. XXII 232 S. 100. Quod si obtendunt etc.

X.

1) Guitmund. de corp. et sang. Ch. Maxima Bibliotheca patr. Lugd. tom. XVIII 463 erste Spalte. Lanfranc c. XXII p. 250, cf. c. I, VII, XVIII. Ascel. ep. l. l. 25.

2) Guitmund. 460 erste Spalte C. D. 463 erste Spalte C. D. 462 zweite S. H. Vergl. Anmk. 3.

3) Theotwini ep. de corp. et sanguine D. 70. Biblioth. partum max. t. XVIII 532. Mabillon Analecta vetera 446 Tunc quippe haeretici necessario audiendi fuerunt, quando et hae ipsae et hujusmodi quaestiones, utpote quae nondum ad unguem discussae fuissent, in dubium venire poterant, ut per congressum certaminis patesceret, utra pars astaret pro

defensione veritatis. Quod idem nunc profecto fieri non oportet, quia creberrimis sanctorum patrum conciliis (von denen indessen in Bezug auf die Abendmahlslehre kein einziges nachgewiesen wird) tum etiam venerabilium doctorum clarissimis sententiis ita omnium sunt eliquata, ut ne minimum quid resederit de omni fece dubitationis etc.

4) Lanfranc c. XVIII.

5) Guitmund 460 erste Sp. C. Dumque attendimus, quam favorabiliter ubique tanto tempore mundus ista susceperit, quae fuerit hactenus catholica fides de corpore Domini, latere non potest. — — Eandem igitur fidem — — praesentient 463 zw. S. H.

6) Siehe unten Anmk. 23.

S.101. 7) Bereng. de s. c. 34, 39, 112, 115.

8) Schmidt, Augustin's Lehre von der Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie VI 197.

9) Bereng. de s. c. 54. Quod nomen ceclesiae etc. 112 — non debere appellari ecclesiae fidem vecordium in ecclesia errorem 174 — secundum errorem vulgi, ähnlich vielfach sonst cf. 52 turbarum, quae ad illud maxime valent, ut clament: crucifige, crucifige etc. 49, 44.

10) Ib. 49, 74 compressus indoctorum grege conticui etc. 45 Vercellensis conventus etc. 44 consessus Vercellensis.

11) Ib. 34, 59 ,55 si multitudinem veritati praejudicare consensissem etc.

12) Ib. 34.

13) Ib. 55, 115.

14) Ib. 54.

S.102. 15) Ib. 44.

16) Ib. 82.

17) Ib. 65 sanctum concilium 59 conciliorum —, quae contra evidentiam conscientiae sancta appellas.

18) Ib. 58 unten, 59 oben.

19) Daß dieser Gedanke ächt Berengarisch sei, wird durch seine Urtheile über das Concil zu Vercelli, über die Römischen 1059, 1078, 1079 bewiesen.

20) Bereng. ap. Lanfranc c. IV ej. Op. 234 zweite Sp. unten, 235 erste Sp. oben.

21) Bereng. de s. c. 57 unten, 58 oben.

22) Anmk. 10.

23) L. l. 118 contra catholicam veritatem scripsisse te etc. 190 contra catholicam veritatem accipiendum esse etc. cf. 39, 55.

S.103. 24) Berengar's Klage über die ihm persönlich widerfahrene entgegengesetzte Behandlung z. B. d. s. c. si mansuetudine agatur christiana etc. 63, 73.

25) Siehe Anmk. 28, 29.

26) Ep. Bereng. ad Ansfrid. Sudendorf VI 210 Si enim nihil aliud ex evangelicis dictis, nihil aliud ex apostolicis firmari potest, quod quidem invectissimum constat etc.

27) De s. c. 44 contra quod summa mihi non deest auctoritas ejus, qui dicit etc. 89 Neque fallitur veritas aut fallit etc.

28) Ib. 74 veritatis ipsius etc.

29) Ib. 62, 124, 199, 288.

S.104. 30) Z. B. de s. c. 56 sacras auctoritates im Gegensatze zu den rationes, ebenso 57 — si desit ratio et auctoritas etc. — Vergl. Anmk. 31.

31) S. Anmk. 30. Epistola Bereng. contra Adelm. l. l. 111 universaque ratio, universa auctoritas 113, sed ratione vel in ipsa veritate vel in authenticarum scripturarum prosecutione etc. de s. c. 100, quamquam ratione agere (im Gegensatze zu den auctoritates) in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse 201. Hoc quidem sicut de nulla

veritate, ita de nulla habuisti auctoritate 53, de eminentia rationis, de immunitate auctoritatis. 109. Cum nec ratione hoc probaveris aliqua nec auctoritate.

XI.

1) De s. c. 65, 97, 99, 121, 137, 149, 236 u. s. w.

2) Ib. 50 veritatis perspicuitate cognita 165, a tanta perspicuitate veritatis. Bereng. ep. ad Stephanum Sudendorf a. a. O. XVI 224 perspicua veritas, ebenso XII 220 (219 ita evidentem). De s. c. 99 de re tam evidenti 58 contra rerum evidentiam 247 contra evidentiam veritatis Ber. ep. ad Ansfrid Sudendorf S. 209 ita rem apparere pervidi.

3) S. die Cap. X Anmerk. 31 aus Ber. ep. contr. Adelm. angeführte Stelle.

4) De s. c. 73 de quibus mihi in nullo minus constat, quam binario geminato quaternarium constitui. Bereng. ep. ad Eusebium Brunonem Sudendorf XII 220 ut certius sit in nullo, binarium geminatum omni procul ambiguo remoto nihil aliud constituere quam quaternarium etc.

5) De s. c. 100, 101, 52 pro cujus diligentiore consideratione et veritatis — comprehensione 235.

6) Ib. 235 qui malunt ex mora et lima (so öfter) in perceptione veritatis sudare quam in errore sibi aliquo per ignaviam acquiescere etc.

7) Ib. 113, 102—104.

8) Ib. 100 unten, 101 oben.

9) Bereng. apud Lanfr. de corp. et sang. c. VII. Dazu die apologetische Erläuterung de s. c. 111. S.105.

10 L. l. 55, 101 Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei etc. Diedhoff a. a. O. S. 49, 50, 52.

11) Ep. purgat. ad Rich. l. l. Ratio consulta intus veritate, quae menti humanae supereminet etc. cf. de s. c. 100. Unde ipse Dominus, adhuc modicum, inquit, in vobis lumen est etc.

12) S. Anmerk. 1, 2, Cap. XII, Anmerk. 3, 4.

13) Epist. ad Ansfr. Sudendorf V 209. — De s. c. 28 Ubi ego scripsi: apparet, quia lux in tenebris lucet etc. S.106.

XII.

1) S. oben S. 106. S.107.

2) S. Cap. XI Anmerk. 1. S.108.

3) Ep. ad Ascel 24 contra rationes naturae.

4) De s. c. 59 contra evidentiam conscientiae etc. 58 contra rerum evidentiam, contra conscientiam suam etc.

5) S. S. 103, 105.

6) Bereng. ep. purgat. ad Rich. l. l. 112 Auctoritas non deerat evidens et copiosa, quamquam etiam hoc contiguum sit rationi etc.

7) D. s. c. 97 da de propheta, de apostolo de evangelista locum aliquem — — — et ratum habeatur, qaidquid tibi videbitur contra veritatem afferre etc. S.109.

8) S. oben S 99.

9) S. Anmerk. 10 und 11.

10) De s. c. 260 quia auctore Horatio ridiculum acri validius et melius magnas plerumque res secat. 198 Omitto, quod ipso sit refutandum audita rationi humanae etc.

S.110. 11) Ib. 97 Vere dicitur, angelum Satanae in angelum se lucis transfigurare, quia dixisti quasi non contra veritatem per miraculum hoc fieri posse etc. 96 Scribis enim, sed de corde tuo, non de veritatis perspicuo, Deum, quia omnipotens est, de pane — — — carnem Christi sui facere etc.

12) S. z. B. de s. c. 141, 149, 163, 164, 181. S. aber Guitmund. l. l. 441 erste Sp. C, D. Theotwini Leod. ep. ib. 531.

13) Am klarsten ist dies erkannt von Hugo von Langres de corp. et s. Lanfranci Op. ed. d'Achery 69 erste und zweite Sp.

14) L. l. C. nisi te docuerit omnipotentiae fides etc. Dei enim velle pro facto est etc perpende, quod Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet etc. Guitmund. l. l. 442 erste Sp. D. Desinant etc. Zweite Sp. E. Nulla quippe rerum impossibilitas potest impedire voluntatem Dei. 444 erste Sp. A. Omnes enim creaturae Dei miracula nobis implicabilia sunt. 445 erste Sp. D. Cum igitur nos accepturos esse credimus, quod nunc scire quomodo possit fieri, nisi quia Deo omnia possibilia sunt non valemus. zweite Sp. H. Non enim vere omnipotens aut vere Deus est, qui quod vult non potest. — Alger. de sacram. corp. et sang. Migne, Cursus pat. tom. CLXXX 746.

15) Wie Hugo von Langres richtig urtheilt in der Gegenbemerkung a. a. D. Natura enim stabilis (nach Berengars Ansicht) per longaevos obtentus libertatem constantiae — — solvit.

16) Baur, Die Kirche des Mittelalters S. 71.

17) S. Anmerk. 14.

18) Lanfranc. l. l. c. XXII (Op. 250) insgesammt. (Guitmund. l. l. 95 zweite Spalte E. — et sufficere credo his, quibus veritas placet. Alger., De sacramentis corpor. et sanguinis Domin. Prol. Migne Cursus complet. patr. t. CLXXX 740 Sed quis in Deo reprehendere debet, quod in ipso pium, nobis autem est necessarium! — Hauréau, de la philosophie scolastique t. I. 167). Vergl. Anmerk. 19.

19) Ib. c. XXIII u. a. Hanc sacrilegam vanitatem evertit evangelica veritas et prophetarum — — auctoritas.

20) Ib. c. XXII u. a. zweite Sp. A. Porro si universalis ecclesiae fides falsa existit: aut numquam fuit catholica ecclesia aut periit Cf. c. XIX p. 247 erste Sp. E c. IV, V Sacrorum namque canonum auctoritate instruimur etc. Guitmund. l. l. 459 H.

21) Durand. l. l. 95 zweite Sp. C. D. E. Lanfranc. c. XXI p. 249 C. D. Hugo Ling. 69 erste Sp. D. Exue etc.

22) Durand. l. l. 73 erste Sp. B. Quod si aliquatenus admittitur tanta perversitas, ut in dominicis mysteriis nulla credatur veritas — — quid rogo restat, nisi ut tota perierit professionis Christiana disciplina etc. Lanfr. c. IX Ende. Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari utiliter non potest. Guitmund. l. l. 445 erste Sp. B Ut quid ergo mysterium nisi quod occultum? — Alger. l. l. 741 Sed haec rationi caeca, fidei sunt manifesta.

23) Lanfr. c. III p. 233 C. Lucet namque lux fidei in tenebris hujus mundi etc. Alger. l. l. 741, 742. — Dagegen Berengar de s. c. 28, 29.

S.111. 24) Bereng. de sacra coena 212, 189, 96.

25) Ib. 96. Scribis enim etc. Per miraculum dicis ista fieri, admirationi deberi; verius dixisses, ad injuriam et contemptum Dei etc. 281 unten Quod usque co falsum est, ut impossibile sit apud Dei omnipotentiam, apud omnem hominum industriam facere nunc per generationem subjecti, nisi quod minime nunc existeret aliquid etc. 212 — nec operatoria est etiam ipsa Dei omnipotentia, ut sit vel secundum subjectum suum vel secundum quod in subjecto eo erat, quod revera jam non sit etc. — Guitmund de corp. et sang. Christi veritate l. l. 460 C. berichtet, Gesta

namque sanctorum patrum protervo ore (sc. Berengariani) dilacerant nec ea, quae de his scripta sunt vel dicuntur, diligunt.

26) Bereng. de s. c. 59 ad mutandam autem sententiam sola sufficit divinae manus omnipotens efficacia etc.

XIII.

1) S. Anmerk. 15, 16, 30, 31.

2) Ep. Eusebii Brunon. episc. Andeg. ad Berengar. Gieseler K. G. III § 29, Anmerk. 20 postquam Romani orbis maximam partem peragravit etc. Vergl. Hauréau, de la philosophie scolastique I 159. — Der Stellung Berengars überaus ähnlich war diejenige, welche Zwingli in den Jahren 1525—1529 einnahm. Zwinglii opera cur. Schulero et Schulthessio tom. VII 438, 472, 475, 476, 479, 521, 522, tom. VIII 60, 61, 393, 418. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte S. 53—58 Uhlhorn, Urbanus Rhegius S. 100. S. 112.

3) Sigebert. Gembl. Chron. ad a. 1051 Pertz Script. VI 319. Idem de script. eccles. c. 154 Fabricius, Bibl. eccl. 111 Et quia multi ad eum vel contra eum de hac re scripserunt etc. Durand. l. l. 106 A. B. zweite Spalte — Berengars eigene Aussagen de sacra coena 27, 54, Lanfr. l. l. cap. II.

4) Bereng. de s. c. 54, vergl. Anmerk. 3.

5) Durand. l. l. nonnulli (?) quoque Normannorum etc.

6) Adelm. l. l. tom. XVIII 438 F. Theotwini ep. ib. 531 H. zweite Sp. totam Germaniam pervasit etc. Wolfhelm, Abt von Brauweiler im Cölnischen, schrieb eine ep. contra errores Berengarii Vita Wolfh. Pertz Sc. XII 185 Baxmann, Die Politik der römischen Päpste II 410. Bernold von Constanz de multiplici damnatione Berengarii Ussermann, Prodromus Germaniae sacrae t. II 427 Opuscul. XVII (Mansi XIX 757). — Acta Synodi Brixinensis Jaffé Bibliotheca rerum Germanicarum t. V. 135.

7) Berengarii Acta concilii Romani a. 1079 Martene et Durand Thes. Anecd. t. IV 103 D, 108 D, 109 C Romana Acta concilii Romani Jaffé, Bibl. rerum Germ. t. II 352 VI 17a Maxima siquidem pars etc. — — Quidam vero caecitate nimia et longa perculsi, figuram tantum esse se et alios decipientes etc. Acta Synod. Brixin. s. Anmerk. 6.

8) Lanfranc. c. XX Op. p. 247 C Guitmund. l. l. 441 F. Cf. Durand. l. l. 106 zweite Spalte A. Willelm. Malmesb. Script. rerum Anglicar. 113.

9) Bereng. ep. ad Ansfridum abbatem bei Sudendorf 208 N. V Anfang. Drogon. ep. ib. 210 N. VI

10) Durand. l. l. 107 erste Spalte C, zweite Spalte A über die aufgefangenen Briefe.

11) Die häufigen Disputationen werden namentlich bezeugt durch das Verbot derselben nach der Abschwörung im J. 1059 Lanfr. l. l. c. II p. 233, nach der Abschwörung im J. 1079 Berengarii Acta Concilii Rom. l. l. 109 C. ebenso durch das Ber. ep. ad Gregorium VII. Sudendorf 231 N. XX erwähnte Verbot des Schweigens. Vergl. Eusebii Brunon. ep. ad B. Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. II 1, 290 § 29 Anm. 20. Relictis turbulentis disputationum rivulis etc.

12) J. B. de s. c. 112, 119, 192, 201, 202, 231, 233, 240.

13) Drogon. ep. ad Bereng. Sudendorf 200 N. I. in consiliis his, qui ad te confugiunt, dandis etc. — Guitmund, l. l. 441 erste Sp. A. — seu ex ipsius Berengarii libris seu ex multorum interrogationibus etc. S. 113.

14) Durand. s. Anmerk. 10.

15) J. B. ep. Bereng. ad Drog. Sudendorf 220. N. XIII ej. ad Hermannum ep. Mett. ebd. 229 N. XVIII. S. überdies Anmerk. 16—25.

16) Ber. ep. ad Euseb. Brun. ebd. 219 N. XII.

17) Bereng. ep. ad Ansfrid. ebd. 209 N. V. quod dissimulaveras apud eum tacuerasque evangelicam veritatem etc. ep. ad Stephanum Cardinal. ebd. 224 N. XVI. qui perspicuae veritati suffragium ferre paene dissimulant. — Vergl. Gaufridi comitis Andeg. ep. ad Hildebrandum ebd. 217 unten 218 oben.

18) Ber. de s. c. 65 Gaufridi ep. l. 216.

19) Ber. ep. ad Ansfrid. Sudendorf 210 N. V.

20) Sudendorf 210 oben, 219 N. XII zu Anfang, Epist. ad Ascel. l. l. 24.

21) Sudendorf 209 oben.

22) Ebd. 209 letzte Zeile, 219 N. XII 220 Schluß des Briefes.

23) Bereng. de s. c. 65 omni cordato homini etc.

24) Sudendorf N. V insgesammt.

25) Ep. ad Ansfrid. ebend. 210 N. V. Nihili enim habetur, quidquid afferrimus nos, quibus auctoritas non est vel ex dignitate vel ex vitae meritis, etiam magnificum et divinum, si destituatur quacunque auctoritate vestra, qui videmini residere in sublimi.

S. 114. 26) Gfrörers (Kirchengeschichte IV 271) in seinem Gregorius VII weiter ausgeführte Hypothese. S. Hefele, Conciliengeschichte IV 704, 709. Baxmann, Politik der römischen Päpste II 228.

27) Theotwini ep. Bibliotheca patrum maxima tom. XVIII 531, H. 532 A. (Mabillon, Analecta vetera ed. nova 446) Guitmund. ib. 441, erste Sp. C. D.

28) Durand. l. l. 73 erste Sp. A.

29) Gegen Gfrörer. S. Anmerk. 26.

S. 115. 30) Drogon. ep ad Bereng Sudendorf 211 oberste Zeile.

31) Berengarii ep. ad Gaufridum ebd. IV S. 208 — propter audientis infirmitatem. Si enim — — — sed non potestis illa portare modo.

32) Ej. l de s c 59, 73 Bereng Act. Concil. Rom. 104, 105 C. D. Berufung auf das Beispiel Jesu; 108 B. C.

S. 116. 33) Gozechini ep. ad Valcerum Mabillon, Vetera Analecta ed. nova 443 zweite Spalte Et ne forte me putes etc.

34) Contrast zwischen dem Clerus der alten Kirche und dem heutigen. Ber d. s c. 44, 58—63 — Auch Berengar weiß indessen Anecdoten zu erzählen, welche man nur auf Seiten seiner „abergläubigen" Gegner erwarten sollte. Acta Concil. Rom. 104 C.

35) L l. 285 compescunt potius atque damnant etc.

36) L. l. 52 letzte Zeile.

XIV.

S. 117. 1) Bereng. de s. c. 40. 42.

2) Ib. 42, 37.

3) Ib. 36 letzte Zeile, 48. Ab hac sententia, inquis tu, nunquam discessit sanctus Leo etc. Dagegen 33 letzte Zeile Ego papam minime sanctum etc. 48 Quod sanctum, inquio ego, scribis Leonem etc.

4) Ib. 39 de dignitate tui illius Apostolici etc.

5) Ib. 42.

6) Ib. 48 tenti fuerunt ut tecum sentiat quis, tentus fuit Christus et, cui assidet ecclesia Romana, Petrus apostolus etc.

7) Ib. 71 — nimiaque levitate Nicolaus ille, de cujus ineruditione et morum indignitate facile mihi erat non insufficienter scribere etc.

8) Ib. 53, 64, 65, 68, 69, 70, 71 u. s. w.

9) Ib. 72, 73.

10) Ib. 65, 71.

S. 118. 11) Bereng. ep. ad Stephanum Card. Sudendorf 224 N. VI.

12) L. l. Ipsius salutationem et apostolicam benedictionem — — accipere merui.

13) Ej. ep. ad Gregorium VII ebd. 230, 231 N. XX.

14) L. l.

15) Berengarii Acta Concil. Rom. Martene et Durand., Thes. Anecd. tom. IV 109 A. subita papae vecordia perculsus etc.

16) S. v. Noorden, Hinkmar von Rheims S. 98, 99, Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. IV 575. Ueber die Stellung der Päpste während des ersten Abendmahlsstreits von Noorden S. 101. S.119.

17) S. oben XIII Anmerk. 7. Grade die excentrischen Gregorianer stellten sich auf diese Seite: Bonitho, Bischof von Sutri, Cardinal Deusdedit, Cardinalbischof Otto von Ostia (später Urban II, S. Laubert, Vitae Urbani II papae particula prima p. 5), der Hausclceriker des Papstes Fulco (cf. Jaffé, Biblioth. rerum German. tom. II 550 N. 24) u. s. w. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III 1051.

18) S. unten XV Anm. 8, 9, 10.

XV.

1) Bereng. de s. c. 50 Hildebrandus, veritatis perspicuitate cognita, persuasit, ut ad Leonem papam intenderem etc. — Vergl. 51, 52, 73, 128, 215. S.120.

2) Sudendorf a. a. O. S. 216 N. X. Cum enim cognovisses de falsitate haeresis — — Judaeorum.

3) Ebd. S. 215, 216.

4) Ebd. 217 qui non illuminasse nostras tenebras, sed potius intenebrasse omnino etc. — — lumen nostrum liquido cognosceris etc.

5) Ebd. 216 Pilatus enim etc. 217. Si iterum ad ineptorum errorem dissimulas etc. 218. cf. Bereng. Acta Concil Rom 103 C. Ita papa etc. — Während des Concils im J. 1059 wies Nicolaus II den Berengar an Hildebrand de s. c. 73 ut in Hildebrannum ista conjicerem etc. Lessing, Bereng. Turon. Sämmtl. Werke herausg. von Lachmann VIII 407, 413, 415. Hefele, Conciliengeschichte IV 762, Baur, Kirche des Mittelalters 69, 70, Baxmann, Politik der römischen Päpste II 283.

6) Gaufridi comitis Andeg. ep. ad Hildebr. Sudendorf 218 N. X. Gloriabaris autem tu et quasi proludebas in eo, Romam tuam fide atque armis semper fuisse invictam etc. S.121.

7) Benno de vita Hildebrandi Goldast, Apologiae pro Henrico IV p. 3, Gieseler § 29 Anm. 22 Bd. II, 1 S. 292, Egilberti electi Trevir. ep. Jaffé, Biblioth. rerum German. tom. V 128 N. 61. En verus pontifex et justus sacerdos, qui, sicut dubitat, si illud, quod sumitur in dominica mensa sit verum corpus et sanguis Christi etc. Vergl. Acta Concil. Rom. s. XIII Anmerk. 7. S.122.

8) Bereng. Acta Concil. Rom. 104 B.

9) Ib. 108 D E.

10) Ib. 109 A B. S.123.

11) S. Anmerk. 7.

12) Acta Synodi Brixinensis Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum tom. V 135 N. 64 — eundem procacissimum Hildebrandum — — catholicam atque apostolicam fidem de corpore et sanguine Domini in quaestionem ponentem, haeretici Berengarii antiquum discipulum, divinationum et somniorum cultorem etc.

13) Guitmund. l. l. 441 H, 442 A. S.124.

14) Bereng. de s. c. 27.

15) Pauli primicerii eccl. Mettens. epist. Gieseler a. a. O. S. 290.

16) Eusebii Brunon. ep. ad Bereng. ebd.

XVI.

S. 125. 1) Bereng. de s. c. 61. Vergl. bei Sudendorf 208. N. IV. Ex quo fit, ut ipsam etiam mortem propter veritatem alii fortiter obeant, alii aequa nimiter alii libenter.

2) Ber. de s. c. 52, 61, 62.

3) Ib. 68—71. Bereng. Acta Concilii Rom. l. l. 106 E, 108 C. — Falsche Beurtheilung bei Lessing a. a. O. VIII 325, 336, 411 und Hauréau, de la philosophie scolastique t. I 159, 171.

S. 126. 4) S. Anmerk. 2, 3.

5) S. Anmerk. 1.

6) De s. c. 62.

7) Sudendorf 200 N. I — cum in mente mea singularem atque supremum locum possideas. Cui enim te similem dicam, non invenio.

8) Ebd. 211 N. VI. Dicuntur enim aures vestrae nimium patentes et mens vestra nimis credula vocibus adulatorum.

S. 127. 9) Eusebii Brunon. ep. s. Gieseler a. a. O. S. 290

10) Jaffé Biblioth. rerum Germanic. tom. II 550 N. 24, 564. N. 36. — Cf. ep. ad Hugonem abbat. Cluniac. 317 Reg. V 21.

11) Ueber das Scriptum Berengarii, quo refutat formulam professionis fidei etc. s. Sudendorf S. 59.

12) Mabillon, Vetera Analecta 515.

13) Gieseler §. 30 Anmerk. 25 Bd. II, 1 S. 294.

S. 128. 14) Petrus Venerabilis contra Petrobrusianos Op. acc. Migne 789, der unter den Gegenschriften gegen Berengar die des Alger (de sacramento corp. et sang. Biblioth. patrum maxima Lugd. t. XXI 251 Migne, Curs. complet. t. CLXXX) am höchsten stellt, ultimus optime plenisseme perfectissime disseruit adeo, ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerit. Weiter sagt er von den drei Autoren insgesammt utpote qui multos errantes revocavernnt, multos dubios instruxerunt, multos etiam fideles in rectae fidei regula confirmaverunt.

15) S. Anmerk. 14.

XVII.

S. 129. 1) Vergl. Hasse, Anselm von Canterbury Bd. I S. 45.

2) Cur Deus homo lib. I 1, Anselmi opera ed. Gerberon Paris 1721 p. 74 Ed. Laemmer p. 1 §. 3; lib. I 3 p. 5 §. 11.

3) Ib. I 1 p. 1 §. 2, 3.

4) Epist. II 41 Op. ed. Gerb. 357 E erste Spalte, Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est; non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur.

5) De fide trinitat. cap. II Op. p. 42 A B zweite Spalte.

6) S. Anmerk. 2, 12.

S. 130. 7) Epist. II 41 S. Anmerk. 4.

8) De fide trinit. c. III Op. p. 43 C erste Spalte cf. ep. II 41.

9) Ep. II 41 — aut anathematizetur ab omnibus catholicis, nisi resipuerit.

10) De fide trinit. Prooemium Op. 41.

11) S. Anmerk. 7.

12) Cur Deus homo lib. I 1 ed. Laemmer p. 1 § 3 multi fideles p. 2 § 4 Monolog. Praef. Op. 3, Quidam fratres etc. Proslog. Prooemium Op. 29 precibus quorundam fratrum etc. De fide trinit. c. I — ad fratrum hoc exigentium precibus satisfaciendum.

13) De fide trinit. c. I Op. 42 A, B, C erste Spalte. Proslog. c. I Schluß. Cur Deus homo I 1 § 2; I 2 zu Anfang. Ep. II 41.

14) Cur Deus homo I 1 § 3.

15) Ib. Quam quaestionem solent et infideles — — et fideles multi in corde versare etc. De fide trinit. c I Ende. Gaunilon liber pro insipiente Anselmi Opera ed. Gerberon 35 cap. II. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

16) Cur Deus homo I 1 §. 2, Quod petunt etc. s. Anmerk. 12.

17) Monologium Praef. Op. 3 — quatenus auctoritate Scripturae sacrae penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Cur Deus homo lib. I 2 p. 4 § 11, 12. Quamvis illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt; nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est, quod quaerimus. Cf. lib. II 22. § 2.

18) Der Satz Anselms von der Bedingtheit des (dogmatischen) Wissens durch den Glauben (s. Anm. 13) scheint zu der Erwartung zu berechtigen, daß gezeigt werde einerseits, wie dasselbe um dieses Ursprungs willen von demjenigen Wissen sich unterscheide, welches der Ungläubige in demselben Grade erzeugt, in welchem er den apologetischen Beweisführungen beistimmt, andererseits wie es aus dem Glauben hervorgehe. Heißt es doch ausdrücklich Praef. ad libr. de trin. Op. 41: Das (dogmatische) den Glauben voraussetzende (vergl. noch l. l. cap.II Op. 42 C zweite Spalte— quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per obedientiam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea quae per intellectum satiant ebend. D et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens adscendere sine fide et mandatorum Dei obedientia etc.) Wissen hat den Platz zwischen Glauben und Schauen in der Mitte. Folglich steht dasselbe dem letztern näher als der Glaube, natürlich noch viel näher als das apologetische Wissen. Allein so klar dies Thema gestellt ist, so widerspruchsvoll sind die Erörterungen, welche sich auf die Lösung desselben beziehen. — Der Glaube soll normaler Weise schon Gewißheit sein (Praef. ad libr. de trin. und cap. I Op. 42 B, C, erste Spalte cap. II ib. E zweite Spalte Monolog. cap. LXXVII zu Anfang Cur Deus homo I 2 postquam confirmati sumus in fide), diese sich nicht erst durch das Wissen verschaffen. Nichtsdestoweniger soll derselbe fortschreiten zu diesem. Also fragt man: weshalb? — Die Antwort scheint allerdings schon in der einen oben beigebrachten Stelle gegeben zu sein, wo die species als das Ziel des Glaubens, das Wissen als das Mittel dazu anerkannt wird. Allein dieser Gedanke beherrscht weder alle hierher gehörigen Aeußerungen des Verfassers, noch wird von ihm die Nothwendigkeit des Wissens aus der Natur der fides entwickelt. Der Satz Cur Deus homo I 2 § 1 ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere giebt doch nicht die geforderte Motivirung; ja de fide trin. cap. II Op. 42 E erste Spalte erscheint das Wissen als entbehrlich, — also auch die Annäherung an das Schauen. Oder aber ist diese noch durch ein Anderes zu bewirken als durch das intelligere? — Darüber erfahren wir nichts. — Weit entfernt überdies, daß die Differenz des dogmatischen Wissens von demjenigen verdeutlicht würde, welches der Ungläubige zu Stande bringen kann, wird vielmehr in den Anml. 17 citirten Stellen die Gleichheit beider Wissensarten ausgesagt. Die Argumentationen sind in beiden Fällen die nämlichen, rationeller Natur; der Zweck ist derselbe und erreichbar unter Voraussetzung der gemeinen Vernünftigkeit (s. Anmerk. 17). Es gilt die Zustimmung zu erwirken, zu erzwingen durch den methodischen Beweis. S. Anmerk. 17 und Cur Deus homo I 10 §. 22, 24, 25, 29, II 18 §. 4. Diesen Erklärungen gemäß hat das dogmatische Wissen nicht in dem Glauben seine bleibende Wurzel: derselbe ist nicht das Treibwerk des intelligere, sondern dieses,

indem es sich vollzieht, verfährt vollkommen autonom, nach Maßgabe der dialektischen Kategorien sich regelnd, und gelangt somit auf demselben Wege im günstigen Falle zu demselben Resultate, welches der von allen Voraussetzungen absehende Ungläubige gewinnen kann, zur Erkenntniß der Wahrheit des Dogmas. Dennoch soll der Eine glauben, um wissen zu können; der Andere kann wissen, ohne zu glauben. — Eine ganz andere Lehre wird dagegen durch die Sätze begründet, welche z. B. de concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio Quaest. III cap. VI Op. 130 cf. lib. de trinit. cap. II Op 41 D Prius ergo fide mundandum est cor ausgeführt werden (s. Hasse, Anselm von Canterbury II 40), daß der Glaube aus der Predigt stamme, daß derselbe, aus der Gnade geboren, allein dazu befähige, diejenige Realität zu empfangen und zu erfahren, welche Object des Wissens werden soll (Hasse a. a. O. 43—46). Hier werden Processe vorausgesetzt und beschrieben, welche dem Wissen vom Glauben vorausgehen, — die Entstehung des einen aus dem anderen motiviren sollen. Könnten diese Stellen allein für unser Urtheil maßgebend werden, so würde mit Einem Male ein demjenigen Ergebniß, welches sich oben aufzudringen schien, entgegengesetztes gesichert sein; wir kämen zu der Thesis: das Wissen des Gläubigen ist specifisch verschieden von dem des Ungläubigen. Dieses stände nun freilich in erwünschter Weise im Einklang mit den Grundschema seiner Theorie (credo, ut intelligam); um so peinlicher aber bliebe die Differenz von den Aussagen in der anderen Stellen-Classe. Da die Verwerthung eines Theiles des überlieferten Materials nicht gestattet, dasselbe insgesammt zu berücksichtigen ist: so ist es begreiflich, daß man sich bemüht hat eine Uebereinstimmung seines Lehrbegriffs herzustellen. Aber alle Versuche dieser Art sind nicht nur mißlungen nach meiner Ueberzeugung; es läßt sich auch zeigen, weshalb alle künftigen mißlingen müssen. — Bereits Ritter, Geschichte der christl. Philosophie III 332 (Geschichte der Philosophie VII) hat nachgewiesen, daß der Begriff des Glaubens bei Anselm eine variirende Größe sei. Bald wird derselbe gleichgestellt (1) dem formulirten autoritativen (de fide trinit. cap. I fides catholica cap. II quod catholica fides docet) mit der Schriftlehre (de concordantia praes. etc. quaestio III cap. VI Op. 130 zweite Spalte A Scriptura sacra omnis veritatis auctoritatem continet) einigen Kirchenglauben, bald (2) als eine das sündige Menschenherz reinigende, in der inneren Erfahrung begnadigend (l. l. 130 erste Spalte D) wirkende Macht (de fide trin. cap. II Op 42 zweite Spalte B, Hasse a. a. O. 39, 43) gefeiert, bald (3) unter Absehen von der geschichtlichen Offenbarung, von irgend welchem Verhältniß zu dem historischen Erlöser als ein Erschlossensein für die übersinnliche Wahrheit (nach Augustins Vorgange) gewürdigt (Monolog. cap LXXIII Schluß, obwohl das Wort fides hier nicht vorkommt; ebendaselbst cap. LXXV zu Anfang, cap. LXXVII zu Anfang; ep I 68 ad Lanfrancum Op. 337). Dies Letztere erklärt sich nun freilich, wie bereits Riedner, Dogmengeschichte S. 172 (vergl. Hasse a. a. O. S. 42) dargethan hat, aus dieses Scholastikers Lehre von dem göttlichen Ebenbilde, der dem Menschen wesentlichen Anlage zur Vernünftigkeit (Proslog. cap. I Op 30 erste Spalte E — quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem, sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est etc.), von dem ewigen Worte als dem absoluten Urbilde derselben. Der gottebenbildliche, dem Begriffe nach vernünftige (Monol. cap. LXVIII), aber durch Sünde und Irrthum in ein unvernünftiges Denken (sinnliches Imaginiren) verstrickte Mensch wird durch Christum, als das historisch gewordene Vernunftprincip, der Vernünftigkeit in dem Glauben mächtig und damit fähig, die Wahrheit zu erkennen, — das ist der eine Gedanke. Aber sein Doppelgänger ist der andere: Das Alles geschieht durch die Selbstbesinnung (Monol. l. l. Consequi itaque videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem, sibi per naturalem potentiam impressam, per volun-

tarium effectum exprimere) des Menschen unabhängig von dem Wirken Jesu, von den Gnadenmitteln der Kirche. Dem übernatürlichen, nur durch positive Factoren ermöglichten Proceß schiebt sich ein natürlicher, rein rationeller unter, und dieser schließt sich ab in der Gewißheit, die ratio sei princeps et judex omnium, quae sunt in homine (de fide trin. cap. II erste Spalte A). Beide Processe entspringen dem „Glauben", aber der eine demjenigen, welcher in dem zweiten Glaubensbegriffe, der andere demjenigen, welcher in dem dritten definirt ist. — Bleiben wir zunächst bei diesem letzteren stehen, so begreift es sich, daß nach Anselm der Nichtgläubige d. h. derjenige, welcher den Glauben des zweiten und ersten Glaubensbegriffs nicht kennt, also ohne in diesem Sinne zu glauben, gleichwohl zum Wissen von der Wahrheit des kirchlichen Dogmas gelangen kann. In demselben Grade, in welchem er unter dem Eindrucke der Argumentationen des Apologeten durch die in denselben sich ihm aufnöthigende Beistimmung aus seinem Befangensein in dem Sinnlichen erlöst, zur (verhältnißmäßigen) Vernünftigkeit angeleitet, also nach Maßgabe des dritten Glaubensbegriffs gläubig wird, kommt er auch zur (verhältnißmäßigen) Erkenntniß der Wahrheit, welche (absolut) in dem Dogma ausgeprägt ist. Auch er erkennt also — scheint man in Anselms Sinne sagen zu können — kraft des Glaubens. Aber dieser wird nicht durch irgend eine Begnadigung, nicht durch irgend welches sich Beugen unter die Autorität, sondern durch die Macht der rationellen Kategorien (vulgaria argumenta), des Gewißheit (ut eam certissime esse cognoscat Monolog. cap. LXIV. Ueber die in dem nächsten Satze folgende Einschränkung s. unten S. 300 Z. 11 v. u.) mittheilenden, zwingenden Beweises erzeugt. Man ist also in diesem Falle nach unseres Autors bisher ermittelter Lehre nicht erst der Gläubige, dann der Wissende, sondern Glauben und Wissen fallen zusammen, sind eins und dasselbe mit der werdenden, gewordenen, ihrer selbst gewissen (?) Vernünftigkeit. — Dagegen in den Hauptstellen spricht Anselm ausdrücklich von einem Fortschreiten des einen zu dem anderen und setzt dabei den ersten Glaubensbegriff voraus. Allein dieser hat ja zu seinem Fundamente die Autorität, zu seinem Inhalt die Wahrheit des von der historischen Kirche unbedingt gewährleisteten Dogmas. Die oben in Bezug auf denselben prädicirte Gewißheit (confirmati sumus etc. certitudo fidei Monol. I 1.) ist autoritative Vergewisserung, und diese schließt jeden die Gewißheit erst herstellenden Beweis aus. Ein Fortschreiten von diesem Glauben zum Wissen, ohne daß er sich selbst aufhöbe, ein Hervorgehen des letzteren aus dem ersteren ist der Natur der Dinge nach unmöglich; — der von uns anfänglich gerügte Mangel des Nachweises also erklärt. nicht minder aber ein Anderes. Da unserem das katholische Credo anerkennenden Theologen als Dialektiker dieses Beweisen Bedürfniß ist, so wird er dazu verführt, zwei verschiedene Gedankenreihen in einander zu wirren. Statt der Verheißung gemäß (Epist II 42) zu zeigen, wie der katholische Christ vom Glauben zum dogmatischen den Glauben bewahrenden Wissen komme, zeigt er vielmehr zunächst, wie neben dem Glauben ein autonomes vernünftiges Wissen entstehe. Der Autoritätsglaube, seiner Natur nach unveränderlich, ist der Gegensatz des Wissens, am allerwenigsten also durch denselben das letztere zu motiviren. Da aber nichtsdestoweniger aus anderen Gründen ein Wissen erzielt werden soll, so muß nothwendiger Weise die Vernunft, dessen Quelle, es selbst ein vernünftiges werden, um ein (verhältnißmäßiges) Begreifen des Dogmas zu Stande zu bringen. Die angekündigte Glaubens-Wissenschaft kommt also nicht zur Existenz.

Der Autor verschleiert diesen Hergang der Dinge durch die Erklärung, daß lediglich aus Rücksicht auf die von den Ungläubigen unternommenen Angriffe und auf die Bedürfnisse derer, welche zu deren Abwehr durch ihn befähigt werden sollen, eine apologetische Anleitung gegeben und darum mit rationellen Kategorien operirt werde. Gesetzt, das Gesagte wäre haltbar, so würde in jedem Falle die Anklage berechtigt sein, daß er von der Linie

der klar erkannten Aufgabe sofort abgeirrt sei. Allein wir müssen behaupten, daß diese Abirrung nicht sowohl durch ihn verschuldet wurde, als vielmehr unvermeidlich war. Da, wie gesagt, ein Fortschreiten vom Glauben (nach Maßgabe des ersten Glaubensbegriffs) zu einem diesem homogenen Wissen unausführbar war, so blieb nur übrig, dem ersten Glaubensbegriffe den zweiten und dritten zu substituiren. Ich sage den zweiten und dritten, um sofort darzulegen, daß einerseits beide sich in einander schieben, andererseits der dritte das Uebergewicht über den zweiten erhalten hat. Der zweite ist die wissenschaftliche Aussage über den Proceß des unmittelbaren christlich werdenden Selbstbewußtseins, Bezeichnung des erfahrungsmäßigen Glaubens; der dritte eine Erklärung in Bezug auf den Proceß, in welchem der vernünftige Menschengeist sich entwickelt, als gottebenbildlich sich erkennt. So verschieden beide sind, darin wenigstens sind sie einander ähnlich, daß sie sich auf seelische Zustände beziehen, welche — psychologisch betrachtet (ob auch in Betracht der Gewißheit, welche der christlichen fides einwohnt, davon werde hier abgesehen) — ein Fortschreiten aus der Unmittelbarkeit zum vermittelnden Erkennen begreiflich machen würden. Und dies schwebt nach meinem Dafürhalten unserem Autor an jenen Stellen vor, wo er, in dem ersten Glaubensbegriff befangen, von diesem dasjenige aussagt, was nur von dem Glauben nach Maßgabe des dritten, beziehungsweise des zweiten ausgesagt werden könnte. Es ist freilich unläugbar, daß Anselm den unmittelbaren Glauben aus persönlicher Erfahrung kennt; weiter, daß er nicht nur den Trieb hat, aus eben diesem eine theoretische Glaubenserkenntniß zu entwickeln, sondern auch die Nothwendigkeit eines bleibenden Zusammenhangs derselben mit jenem ahnt. Allein er vermag den Begriff des unmittelbaren christlichen Glaubens nicht reinlich zu vollziehen; an die Stelle desselben drängt sich der autoritative, im Gehorsam gegen die Kirche sich erweisende; der eine verwechselt sich ihm mit dem anderen, — die der unmittelbaren fides wesentliche certitudo mit der bürgschaftlichen Vergewisserung. Also wird die schon oben motivirte Abirrung nur noch begreiflicher; der in Aussicht gestellte Glaubensbeweis für den Glaubenden wird zum Vernunftbeweis für den nicht Glaubenden. — Und mit welchem Erfolge? — Der höchste Zweck ist der, den also Gestimmten zum Glauben überzuleiten; das Mittel dazu das durch den Beweis zu Stande kommende Wissen. So lange indessen derselbe dieses für ein unbedingt sicheres, für ein wirkliches hält, kann augenscheinlich der erwähnte Zweck nicht erreicht werden. Wie sollte doch der die Wahrheit des Dogmas Wissende den Uebergang vom Wissen zum Glauben als einen Fortschritt betrachten können! — Vielmehr ergiebt sich in diesem Falle das, wie es scheint, unvermeidliche Paradoxon: der seines Unglaubens Ueberführte hat zwar das Wissen, nicht aber den Glauben; er ist zu jenem in erster Linie gelangt, während der Gläubige dazu erst in zweiter gelangen kann; der Gläubige steht hinter dem Ungläubigen zurück. Indessen hier gelingt es scheinbar dem Schriftsteller noch einmal, ein Mißverständniß zu beseitigen. Das „Wissen" wurde bisher als ein unbedingt sicheres, evidentes von uns betrachtet, und das ist insofern seine Schuld, als er zuweilen so redet, daß man jenen Gedanken ihm zuzuschreiben sich berechtigt glauben muß (s. Anmerk. 17). Wo er aber vorsichtiger sich äußert, unterläßt er nicht, das Relative, Mangelhafte, Schwankende alles menschlichen Wissens ausdrücklich zu betonen. De fide trin. cap. II, Op. 42, zweite Spalte A: per intellectus defectum. Ferner de concordantia gratiae cum libero arbitrio quaestio III, cap. VI, Op. 130 A, B, zweite Spalte; Cur Deus homo lib. I, cap. II, § 9, 10, videlicet ut si quid dixero, quod major non confirmat auctoritas, quamvis illud ratione probari videas, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec Deus melius aliquo modo revelet Monol. cap. I. In quo — — — dicatur, ib. cap. LXIV, nec iccirco minus his adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione

ıseruntur si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non ıtiantur. Diese Eigenschaften hat natürlich auch dasjenige Wissen, welches :r seines Unglaubens Ueberführte sich errungen hat. Und als das Normale ilt unserm Verfasser eben dies, daß er selbst dieselben erkenne und an- :kenne, in Folge des Zweifels an der Haltbarkeit der gehörten Beweis- ihrungen nach einer alle Schwankungen hebenden, unbedingte Sicherheit erleihenden Autorität verlange und dieser im Glauben sich beuge. Alles, ıas die dialektisch geschulte Vernunft geleistet hat, zeitweilig als genügend :urtheilt, ist vielmehr letzlich als ungenügender Versuch zu begreifen; alle, uch die sogenannten zwingenden Argumentationen sind lediglich als Wahr- heinlichkeitsbeweise zu beurtheilen. Es ist die Vernunft selbst, welche an ırer eigenen Vernünftigkeit, an ihrer Macht der Selbstvergewisserung, daran :re wird, das höchste Kriterium der Wahrheit zu sein. Darum ist es kein Widerspruch, wenn Anselm dem infidelis oder impius, welcher ein rationales Wissen von dem Dogma sich verschafft zu haben meint, zumuthet, sich um Glauben an dasselbe zu bekehren. Denn nicht soll er von einem festen Wissen zu einem unfesten Glauben herabsteigen, sondern von dem nunmehr ls unfest erkannten rationalen Wissen zu dem unbedingt festen, untrüglichen urch den Glauben aufsteigen. Der bisher unwahr Wissende gelangt defi- itiv zu dem absoluten Wissen, welches freilich andererseits ein Nichtwissen t. Es ist ein Nichtwissen, sofern es die Wahrheit als Wahrheit nicht er- nnt; es ist ein absolutes Wissen, sofern es dieselbe in infallibeler Weise in er Anerkennung hat. —

Aber ist mit diesem Allen die Harmonie der Gedanken hergestellt? — ɔas könnte man nur dann zugestehen, wenn jene anderen Stellen, welche so anz anders über den Werth der rationellen Argumentationen urtheilen, aus- rücklich von Anselm widerrufen wären. Da dies nicht geschehen ist, so bleibt hließlich nur übrig, die Anklage des Selbstwiderspruchs aufrecht zu er- alten. — Als Mann des Wissens mußte er der Evidenz des Beweises ver- :auen; als Mann der Autorität sie läugnen. Als Apologet verfolgte er ls höchstes Ideal die Ueberführung durch rationelle Mittel; als Dogmatiker ellte er sich auf das Fundament des katholischen Credo. — Derjenige, ıelcher sich seiner apologetischen Führung anvertraute, konnte in demselben rade, in welchem er dies Vertrauen als durch die wirkliche Leistung gerecht- :rtigt erachtete, bei der so gewonnenen gemeinen Vernunfterkenntniß, als nem Letzten, sich beruhigen. — ebendeshalb den Uebergang zum Autoritäts- lauben verweigern unter Berufung auf ächt Anselmische Sätze.

19) S. Anmerk. 18. S. 132

20) Ebend.

21) Cur Deus homo I 8, § 1, 2. Ans. Sufficere nobis debet ad ratio- em voluntas Dei, cum aliquid facit, licet non videamus cur ita velit; oluntas enim Dei est numquam irrationabilis. Bos. Verum est, si constat ɔeum id velle, unde agitur, ne quaquam enim acquiescunt multi Deum liquid velle, si rationi repugnare videtur.

22) Eadmer., de vita Anselmi lib. I hinter Gerberon's Ausgabe der S. 133. Werke Anselms, 99 B, erste Spalte. Invitabatur praeterea etc. p. 11 C. 'f. p. 4 B, erste Spalte. Totus dies in dandis consiliis saepissime non ufficiebat, addebatur ad hoc pars maxima noctis. Praeterea libros, qui nte id temporis nimis corrupti ubique terrarum erant, nocte corri- ebat etc.

23) Eadmer., l. l. p. 12 B, C, zweite Spalte.

24) S. Anmerk. 34. S. 134.

25) Hauréau, Singularités historiques et litéraires. Paris 1861, p. 216.

26) Anselm. de fide trinitatis, cap. III, Op. 43, erste Spalte B. Pa- ani defendunt legem suam; Judaei defendunt legem suam; ergo et nos 'hristiani debemus defendere fidam nostram.

27) S. Anmerk. 26.

28) De fide trinit. c. III.

29) Gegen Hasse, Anselm von Canterbury, II 36, Prantl, Geschichte der Logik, II 78.

S. 135. 30) Ob Roscellin überhaupt eine größere literärische Arbeit veröffentlicht habe, muß ungewiß bleiben. Rousselot, Études, t. I 127. Hauréau, De la philosophie scolastique, I 177.

31) Ep. Roscellini ad Abaelardum editore Schmeller. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, (XXI) 3, Abtheilung S. 189 (Abaelardi Op. ed. Cousin II 792).

32) Ebd. S. 199, 203, 207.

33) Ebd. S. 203, 207.

34) Anselm, de fide trin., c. I, in concilio etc. Abael. ep. VII ed. Amboise. Mansi XX 741. Hauréau I 190. Hefele, Conciliengeschichte, V 181.

35) Ep. Roscellini a. a. O. S. 193. Hauérau, Singularités, p. 223.

36) Ib. 196, 197.

37) Wie behauptet ist von Erdmann Entwicklungsgang der Scholastik in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, VIII 124. S. dagegen Landerer in Herzogs Real-Encyclopädie, XIII 122, 124. Prantl, II 78. Hauérau I 179, 183.

38) Landerer a. a. O. XIII 117, Prantl, II 77—81, Hauréau, I 179, 181—185, 188.

39) Prantl, II 79.

S. 136. 40) Rousselot, Études sur la philosophie du moyen-âge, I 116. Remusat, Abélard I 358 — Hauréau, I 166. Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, 1. Theil, Wien 1874, S. 379—381.

41) Anselm, de fide trinit., cap. III., quodsi iste de illis modernis dialecticis est, cap. II, illi autem nostri temporis dialectici.

42) Gegen Hauréau, De la philosophie scolastique, t. I 171. — Versus ad Ruzelinum Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, t. V 181, N. 98.

43) Ueber die Lebensverhältnisse Gaunilos s. namentlich Hauréau, Singularités historiques et litéraires, p. 201.

44) Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem Anselmi opera ed. Gerberon 35.

Drittes Buch.

I.

1) S. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges. S. 184—224. S. 139.
2) Giesebrecht, Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder. Kieler Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Januar 1853, S. 14.
3) Vergl. Hoffmann in der Zeitschrift Deutschland, Jahrgang 1871, drittes Heft, S. 556. S. 141.
4) v. Sybel a. a. O. S. 235.
5) Vergl. unter andern Riezler, Der Kreuzzug Friedrichs I., Forschungen zur deutschen Geschichte, X S. 5.
6) S. fünftes Buch Bd. II.

II.

1) Vergl. Giesebrecht a. a. O. S. 25.
2) Quellen und Literatur, ebend. S. 10 und bei Wattenbach, Rythmen des Mittelalters in Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum. Neue Folge III, S. 471. Derselbe, Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters S. 515, zweite Auflage; Bd. II, S. 334, dritte Aufl.
3) S. fünftes Buch in Bd. II. S. 142.
4) S. u. A. die Apokalypse des Golias bei Flacius, Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ccclesiae statu poëmata, p. 133. Giesebrecht a. a. O. S. 345, Hubatsch, Die lateinischen Vagantenlieder des Mittelalters, Görlitz 1870, S. 60. Contra praelatos bei Flacius, p. 129; Cleri fletus ib. 90. Satire contre les prélats bei du Méril, Poësies populaires latines du moyen-âge. Paris 1847, p. 160.
5) du Méril a. a. O. S. 136, 137. Lamentation sur la decadence de la foi. Flacius l. l. 20, 463, 464.
6) Giesebrecht a. a. O. S. 27.
7) Bei Flacius p. 33, N. VIII S. 182, 238.
8) du Méril l. l. 206, 207. Flacius 199. Hubatsch a. a. O. S. 45. S. 143.
9) du Méril l. l.

III.

1) Guibert. de Novigento de vita sua, lib. I, cap. XVI. Op. Lutetiae Paris. 1651 p. 476. Interea cum versificandi studio ultra modum meum

animum immersissem — — sonus. Inde accidit, ut effervescente interiore rabie ad obscoenula quaedam verba devolverer et aliquas literulas minus pensi ac moderati habentes, immo totius honestatis nescias dictarem etc. Cf. Petri Blesens. Opera ed. Giles, vol. I 227. Ep. LXXVI. Ego quidem nugis et cantibus venereis quandoque operam dedi, sed per gratiam ejus, qui me segregavit ab utero matris meae, rejeci haec omnia a primo limine juventutis.

S. 144. 2) Guibert. de Novig. l l. Ea nempe irreverentia quia interius me habebam et scriptorum nugantium nequaquam scurrilitatibus temperabam. Latenter quippe cum eadem carmina cuderem etc.

3) Petr. Bles. l. l. vol. I 43—53. Ep. XIV. Vergl. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III, S. 416. Schaarschmidt, Johannes, Saresberiensis. Leipzig 1862. S. 150.

4) Ib. 43. Ductus equidem quodam spiritu ambitionis, me totum civilibus undis immerseram etc.

5) Ib. 9. Ep. IV.

6) Ib. Ego autem carnalis homo et venumdatus sub peccato, infixus sum in limo profundi etc.

7) S. Anmerk. 3 und Pet. Bl. l l. vol. I 85. Ep. XXIII 34. Ep. XII.

8) L. l. vol. I 38. Ep. XII 231. Ep. LXXVII 285. Ep XCII. Cf. vol. I 211, 213. Ep. LXXI 233. Ep. LXXVII.

9) L. l. vol. I 224, 230. Ep. LXXI.

10) Ib. 228.

11) Ib. 244. Ep. LXXXI.

S. 145. 12) Ib. vol. I 21—25. Ep. IX.

13) v. Sybel in Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, IV, S. 201, 202.

14) S. meine Geschichte Alexanders III. Bd. I, S. 329. Schaarschmidt a. a. O. S. 29, 230. Petr. Bles. l. l. vol. I 15. Ep. VI.

15) S. meine Geschichte Alexanders III., Bd. II, S. 25.

16) Chron. W. Thorn. Twysden et Salden, Script. h. Angl. p. 1821, meine Geschichte Alexanders III. Bd. III 459. Schaarschmidt a. a. O. S. 39, 55, 59, 88. — Stephanus von Tournay bekennt in seiner ep. LXIII ad Heraclium Caesarensem episcopum, Migne Curs. Patr., tom. CCXI 357: Jocosas olim confabulationes nostras fructuosis oro saepius orationibus expiari. Togatorum advocationes, mercimonia, litigantium conflictus, caecorum pugnam, B o n o n e n s i u m a u d i t o r i a fabriles diximus officinas. Inter haec d i v e r s a secuti studia sumus, ego quod i r r i s e r a m, carpentariam B u l g a r i, vos calvariam crucifixi.

17) Petr. Bles. l. l. vol. I 17. Ep. VI 73. Ep. XIX 230, 233. Ep. LXXVII.

18) L. l. 95. Ep XXVI.

19) L. l. vol. II 38. Ep. CXL.

IV.

S. 146. 1) S. viertes Buch IX, XVI, S. 221—224, S. 245—251.

2) S. ebend. und drittes Buch XII, XIII, S. 172—177.

3) S. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs, S. 201, 235. Petri Venerab. tractat. contra Judaeos. Op. acc. Migne 600, 601. Guibert. de Novigento Gestor. Dei per Francos lib. VI, c. I, Op. 416, lib. VIII, cap. IX, ib. 447.

S. 147. 4) Guibert. de Nov. de pignoribus, lib. I, c. II, Op. 331. Petr. Venerab. de miraculis l. l. 851. Vergl. die bekannten Sammlungen bei Gieseler, Kirchengeschichte, II 2, § 78. Wattenbach, Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters, dritte Aufl., Bd. II 172.

5) Guibert von Nogent, de pignoribus, lib. II, c. II, § V. Peter von St. Moutier de la Celle, später von St. Rhemigius bei Rheims (s. meine Geschichte Alexanders III., Bd. I 392, Bd. II 101, Bd. III 411, 417, 431, 523). Petr. Cell. Opera acc. Migne, ep. CLXIX, p. 612 (vergl. VI Anmerk. 9). Johannes de Planeta bei Gualter Map, de nugis curialium Dist. I c XXIV p. 41; Abälard s. viertes Buch X, Anmerk. 10, ebend. XV. S. 241.

6) Guibert. de pignorib. lib. I, cap. I, Op. 330, 331, cap. II., § VI, ib. 334, lib. III insgesammt.

7) Ib. lib. II, cap. II, § V, p. 333: At quia haec signa non tam pro sui novitate quam pro causarum ipsarum reddenda diversitatis ratione retulimus, illud adjiciendum reor, quod sicut evidentia et indubia sunt praecordialiter affectanda, ita fucis aliquibus non facta sed ficta diris sunt animadversionibus punienda. Vergl. die Aeußerungen in der Praef. zu Dei gest. per Franc. p. 368, lib. IV, cap. I, p. 395, und das, was Wolfher (im 11. Jahrhundert) sagt: Vita Godehardi poster., c. 34, Pertz, Sc. XI 216, lin. 18. Praecipue tamen propter quasdam vanae mentis personas, quae in nostra patria usitato more per sacra loca discurrentes se aut caecos aut debiles vel elingues vel certe obsessos temere simulant — — ut sic tantum majorem stipem vel quaestum a plebe percipiant; sicque fit, ut et beatum virum saepius de talibus dixisse praemisimus: Quia mendaces, inquit, faciunt, ut veridicis vix credatur. Et cum in ejusmodi fallacia tales liquido deprehenduntur, etiam sanctorum verae virtutes in periculosam desperationem hac dubietate retrahuntur etc.

8) Vergl. Guibert. de pignorib. lib. II, cap. II, § V. Qui enim Deo, quod ne quidem cogitavit, adscribit, quantum in se est, Deum mentiri cogit.

9) S. Anmerk. 7. S. 148.

10) Guibert. Gest. Dei per Fr. lib. VIII, cap. IX, p. 447.

11) S. Anmerk. 7.

12) Guibert. de pignorib. lib. I, cap. I, p. 330. Et quomodo — — — turbarent.

13) Petri Venerab. tractatus contra Petrobusianos. Op. acc. Migne 739. Neander, Der heil. Bernhard, S. 323. Wilkens, Peter der Ehrwürdige, S. 159.

V.

1) Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, Bd. I, S. 306. S. 149.

2) Petr. Ven. tractatus contra Petrobrus. l. l. Sed respondetis: Testimoniis quidem evangelicis resistere non possumus, sed hoc nos dubium reddit, quod nullum nec in tota, de qua sermo est, ecclesia more testium testimonium afferentium invenire valemus; testibus enim, non testimoniis credendum esse lex ipsa saeculi jubet. Testium vero officium est, audita vel visa, non ab aliis sibi narrata testificari, testimoniorum vero mos est ab aliis narrata referre. Ecclesia autem — — non vice testium, sed testimoniorum utitur, quia non visa vel audita, sed ab aliis sibi tradita (s. Anmerk. 10[a]) narrat et libris, de quibus agitur, non quod sciat, sed quia credit, canonicam auctoritatem dat.

3) Ib. 740. Si enim hoc verum est quod attulistis, non tantum libros, quos non defendimus, sed et ipsum evangelium quod suscipitis perdidistis. Nam si non nisi visis assentiendum est, non solum aliis libris, sed nec ipsi evangelio credendum est etc.

4) S. XII, XIII, S. 174; viertes Buch X, S. 226. S. 150.

5) Guibert. de Novigent. de pignorib. lib. III, cap. I, § III, p. 351. Gerhohi Reichersp. de investigatione Antichristi. cap. LXIII, Archiv für

Kunde österreichischer Geschichtsquellen, Bd. XX. Freytag, Bilder der deutschen Vergangenheit, Bd. I, S. 503.

6) Petri Abaelardi Sermo de s. Joanne bapt. Op. t. I 591. Petri Venerab. Sermo II Op. 986, 987.

7) Petr. Abael. l. l infirmae fidei adscribatur. Petri Ven. tractatus adversus Judaeos. l. l. 599.

8) Petr. Ven. l. l., Petr. Abael. l. l. s. Anmerk. 6.

9) Petr. Abael. l. l. Sed nec adhuc infidelium tam haereticorum quam Judaeorum sive gentilium nobis copia deest. Ad quorum conversionem etc

10) Petri Venerab. l. l. Op. 600, S. VI Anmerk. 3.

10a) Ej. Sermo II, Op. 986. Numquid non alienis, sed tuis oculis signum hoc admirabile et paene omnibus praeferendum ab eodem signorum auctore ad ejus sepulcrum fieri non vidisti? — Quod si forte quia non aderas non vidisti, numquid ab innumeris, qui videbant hominum millibus id referentibus non audisti? —

11) Petr. Abael. l. l. S. viertes Buch X, Anm. 10. — Bernhard's von Clairvaux Wunder wurden nicht nur von anderen Augenzeugen beglaubigt in dem liber miraculorum St. Bernardi Op. ed. Mabillon Fol. t. II 1181, sondern auch von ihm selber anerkannt, in der Stimmung der Verwunderung nach Alani vita, II 27, l. l. 1285. Anders freilich urtheilte Walter Map s. oben VI Anmerk 5.

S.151. 12) Petr. Vener. l. l. Sed dices fortassis, Christianorum de Christo testimonium te admittere nolle. Respondes unamquamque sectam sibi favere et de talibus vel similibus falli vel fallere posse. Cf. Petri Abael. dialog. inter philosophum Judaeum et Christian. p. 5 Mitte. — Viertes Buch VII S. 214.

VI.

1) Guibert. de Novig. de pignorib. lib. III, cap. V, § III, p. 357. Cf. ib. lib. I, cap. I. Antequam ergo eum deprecor etc.

2) Ib lib. I, cap. II, § II, p. 331.

3) Petri Venerab. tractat. contra Judaeos. 600. Fugiunt autem mentem multiplicia Christi miracula, moderno tempore facta etc. Ueber das wunderbare Feuer in der Kirche des heil. Grabes, ebend. S. V, Anmerk. 10a.

4) So z. B. Peter von Clugny, Guibert von Nogent.

S.152. 5) Guibert. Gest. Dei per Francos, lib. VIII, cap. V., p. 440, cf. lib VII, cap. IV, § IX, p. 432. — Petr. Venerab. Sermo II, Op. 984.

6) von Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs. S. 233.

7) S. Anmerk. 3. Guib. l. l. lib. VII., cap. I, p. 427.

8) S. meine Geschichte Alexanders III., Bd. III, S. 111, 522.

9) S. ebendaselbst Kritische Beweisführungen, Nr. 34 e, S. 722—724, wo (S. 722) die merkwürdige den Zweifel an dem Factum, Mißtrauen gegen die Unkritik des Volkes aussprechende Stelle des Abtes Peter von St. Rhemigius (s. IV Anmerk. 5) excerpirt ist.

VII.

S.153. 1) Petr. Vener. l. l. 588. Jacet enim substrata Christo mundi superbia, 590. Fides vero Christiana — — totum sibi orbem subjecit. Epist. II 1, p. 590.

2) Petri Venerab. Epist. l. Eckberti sermon. adversus Catharos Max. Bibl. Patr. t. XXIII 606. Henrici Clarevall. epist. (aus dem

J. [illegible]178). Bouquet Recueil des historiens des Gaules, t. XIV 480. Vergl. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III, S, 665 fg.

3) S. ebend. Bd. III 651.

4) Ebendas. S. 676. Schmidt, Histoire de la secte des Cathares. t. II. 66.

5) S. meine Geschichte Alexanders III., Bd. III, S. 676.

6) Vergl. Anmerk. 9. VIII Anmerk. 29. Weiteres im fünften Buche.

7) Petri Blesensis lib. contra perfidiam Judaeorum. Op. t. III 63. S. Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta haeresium seges circumquaque silvescit.

8) Belege bei Schmidt, Histoire de la secte des Cathares. tom. II, 111 fg.

9) Petri Venerab. tractatus contra Petrobrusianos. Op. 787. Verba vestra, quae ad nos pervenire potuerunt, ista sunt: Nolite o populi episcopis, presbyteris seu clero vos seducenti credere, qui sicut in multis, sic in altaris officio vos decipiunt, ubi corpus Christi se conficere et vobis ad vestrarum animarum salutem se tradere mentiuntur etc,

VIII.

1) Ueber die Judenverfolgungen beim Beginn des ersten Kreuzzugs und im 12. Jahrhundert s. Hahn Geschichte der mittelalterlichen Ketzer, Bd. III 16. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. VI S. 175. — Chanson contre les Juifs bei du Méril, Poésies populaires latines. Paris 1847 p. 222. Guibert. de vita sua, lib. II, cap. V., p. 493.

2) S. die von Grätz a. a. O. VI 168, 169, 245, 439 beigebrachten und verwendeten Citate Gaufrid. Voisin. Chron. Bouquet XII 286, Chron. regni Franciae, ib. 215, Anonym. ib. 266, Hahn, Bd. III 15.

3) Guibert. Tract. adv. Judaeos, lib. I, c. I, Op. 260. De vita sua, lib. III, cap. XV, 518, 519. Petr. Bles. Op. III 63. Ideo et etiam Judaeis hodie vita indulgetur etc. Vergl. Zunz bei Hahn, Bd. III, S. 25 Anmerk. 4. Die Darstellung bei Laurent, Études sur l'histoire de l'humanité, t. VII 486, ist durchaus einseitig.

4) S. Hahn a. a. O. 215, 216.

5) Wie das erneuerte Verbot Concil. Lateran. III. Canon XVI Mansi XXII 231 voraussetzt, gegen welches aber König Philipp August von Frankreich remonstrirt, s. Ex Chronologia Roberti Altissiod. Bouquet t. XVIII 248. Alexandri III papae ep. ad. Guarinum arch. ib. — Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, Braunschweig 1866, S. 172. Grätz a. a. O. VI 400 betrachtet irrig die Stelle in der Append. P. XX 1, l. 1. 259 und die Instruction, ib. 355, als eine Verfügung des Concils. Beide rühren wahrscheinlich von dem Papste Alexander persönlich her. — Interessante Excerpte aus der Chronik des Josef ibn Verga bei Grätz, ebd. S. 397 über die Erwartungen der Juden.

6) Z. B. Raymund V. von Toulouse nach Angabe Benjamins von Tudela in seinem Itinerarium. Ausgabe von Ascher. Erster Theil, hebräischer Text, מסעות של רבי בנימין לבלין Seite ה Zweiter Theil: The Itenerary of Rabbi Benjamin of Tudela transladet et edit. of Ascher, London and Berlin 1841 (Grätz a. a. O. VI 397, 401).

7) Rabbi Jechiel ben Abraham s. Benjamin von Tudela, erster Theil, Seite ה.

8) Rénan Averroes, ed. II 202. Dagegen spricht Munk, Mélanges de la philosophie juive et arabe, p. 154, von der Isolirung der gelehrten Juden, Einzelheiten in unberechtigter Weise verallgemeinernd! — Vergl. auch Dozy, Recherches sur l'histoire politique et litéraire de l'Espagne, ed. I.

t. I 478. Grätz, Geschichte der Juden, VI 283. Fauriel, Histoire de poésie provençale, tom. II 141.

9) Steinschneider in Ersch und Gruber, Sektion II, B. 27, S. 209. - Im 10. Jahrhundert hatten allerdings in Spanien Moslems und Christ wenig mit einander verkehrt. Ueber die eigenthümliche Absperrung derselb von einander s. Olleris, Oeuvres de Gerbert p. XX. Anders. dageg waren die Verhältnisse im Anfange des zwölften Jahrhunderts s. Pet Alfonsi ex Judaeo Christiani Dial. tit. V. Bibliotheca patrum maxim Lugduni, tom. XXI 194 G.

10) Steinschneider a. a. O.

11) Das Buch Khosari des Jehuda ha-Levi nach dem hebräischen Tex des Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben, übersetzt u. s. w. von Cassel, Leipz 1853, ist freilich nicht aggressiver Tendenz, übt vielmehr eine milde Polem und diese kehrt sich mehr gegen die negative Philosophie als gegen Christe thum und Islam, bleibt weiter dem Standpunkt des jüdischen Offenbarung glaubens durchaus getreu und weist sogar rationelle Beweisführungen a enthält Disputationen der Vertreter der drei Religionen unter einand ganz und gar nicht; daher die Bemerkungen Renans, Averroes p. 294, b fremdlich sind. Allein dennoch bahnte es vielleicht mittelbar den Weg dem Unternehmen einer wissenschaftlichen Vergleichung der Religionen. Ande Grätz, Geschichte der Juden, VI 157. „Eigen ist es, daß das religion philosophische System des Chozari, obwohl das Werk kaum drei Jah zehnte nach dem Erscheinen ins Hebräische übersetzt wurde, keinen Eindru auf die Denker der Zeitgenossen hervorgebracht hat u. s. w."

12) Grätz a. a. O. VI 140, 158, 192. Ueber Ibn Daud eb. 191.

13) Anonymi Tractatus adversus Judaeos Martène et Duran Thes. V 515. Annulus seu dialogus Christiani et Judaei de fidei sacr mentis bei Gerberon, Anselmi opera 525. Gisliberti Disputatio Judaei cu Christiano, ib. 513. Petri Venerabilis Tractatus s. oben VI Anm. 3. Gu berti de Novigento Tractatus etc., Op. 264. Gualter. (Walther von Ch tillon) Dialogus contra Judaeos in Veterum aliquot Galliae et Belg scriptorum opuscula sacra, Lugduni Batavorum 1692, nach Giesebrech Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1853 April, S. 36 Petr. Blesens. tr. contra perfidiam Judaeorum, Op. ed. Giles, vol. III 6 Odonis episc. Camerac. disputatio cum Judaeo Leone, Maxima Bib Patrum, Lugd. XXI 241. Ueber den Dialogus des Convertiten Petri Alfonsi Bibliotheca Magna Patrum, XII p. 358 s. Werner, Der h. Thoma von Aquino, I 639.

14) Wie Guibert von Nogent Tract. lib. I, cap., I, p. 264 b richtet.

S.156. 15) Petr. Bles. l. l. 63. Absurdum enim est de trinitate in trivi disputare etc. Guibert. l. l. lib. III, c. X p. 280. De Deo etc.

16) Ib.

17) Giesebrecht a. a. O. s. Anmerk. 13.

18) Grätz a. a. O. 169, 435—437. David, Religionsdisputationen i Mittelalter. Wien 1874 (unbedeutend) S. 13.

19) Gisleb. ep. ad Anselmum Cant. ej. Op. 512.

20) Ib. 517. Cf. Guibert. de Novig. lib. I, cap. III, p. 262.

21) Disputatio cum Leone Judaeo Max. Bibliotheca Patrum, XXI 24 Bossuet-Cramer VI 196.

S.157. 22) Die Bekehrung eines Juden war eine Ausnahme von der Reg s. Stephani Tornacensis ep. XXXII. Migne Patrol. curs. compl. t. CC 333. Raro accidit, ut de plebis incircumcisae duritia in novam Ecclesiae r natus infantiam fideliter aliquis conversetur. Quod si praeter exempl quae vidimus, occurrerit, eo carius, quo rarius amplectendum.

23) Petr. Bl. l. Op. t. III 62.

24) Ib. 63. Cf. Guibert. de Novigento tract. lib. III, c. X, p. 280 -

quia dum de iis agimus, obduratis animis risum efficimus, Ep. XVI. abbatis Personniae Martène et Durand, Thes. Anecd t. I. 723.

25) Petr. Bles. l. l. — nec sacrae Scripturae auctoritates habes in promtu, quibus possis calumnias eorum refellere etc.

26) Ib. 65. Quia tamen lamentabili querela deploras te ab haereticis et Judaeis obsessum nec habere ad manum, unde possis eorum machinamenta elidere etc.

27) Ib. 63, 65, Ep. XVI. abbatis Persenn. l. l.

28) Petr. Bl. 64. Si enim in theatrum pugnae vulgaris solus et inermis introeas, imminet tibi periculum, si succumbas.

29) Ib. 63. Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta haeresium seges circumquaque augescit. Dum hi qui ignorant et errant, volentes obstruere os loquentium iniqua, ponunt lucem tenebras et tenebras lucem et dum alios a suis volunt elevare erroribus, se ipsos in deteriora praecipitant.

30) Ib.

31) S. z. B. Mansi XXII 385 (a. 1197), Grätz, Geschichte der Juden VI 437.

32) Sermo LXIV § 8. Bernardi Cl. Op. ed. Mabillon. t. I 1489, S. 158. cf. Guibert. l. l. Op. p. 280. Si perfidis ac derisoribus videtur inane quod fecerim, fidelibus, qui talia ventilare non audent aut nesciunt, non immerito fortassis placuerim etc.

33) Eine Thatsache, für welche ich allerdings eine dies unmittelbar berichtende Beweisstelle nicht habe finden können, die mir aber in Erwägung der Anmerk. 26—29 beigebrachten Aussagen ebenso sicher ist, als diejenige, welche in letzteren bezeugt ist. Vergl. indessen die Schlußnotiz in den Excerpten aus Gualter. de St. Victore contra IV labyrinthos Bulaeus Hist. Univers. Paris. II 660, Migne t. 199 p. 1172. S. über die Apologetik dieser Zeit die kritischen Bemerkungen in der citirten Ep. XVI abbat. Pers. Gar viele Autoren sind weit mehr von Interessen des schriftstellerischen Ehrgeizes bewegt als von denen, welche die hohe apologetische Aufgabe erregen sollte. Und doch widerstreiten einander die Wahrheit und die Eitelkeit. Nichts ist schlimmer, als wenn die Wahrheit von Unreinen vertheidigt wird. Die beste Widerlegung des Judenthums ist das christliche Leben. Auch der Erfolg der wissenschaftlichen Polemik ist durch dieses bedingt, 725. Qui talis non est, fidelis non est nec eum convenit fidei negotia pertractare, 726. Melius pugnat pro fide operis unctio quam sermo. Efficacius est exemplum boni operis ad persuadendum de fide quam si pro fide in multiloquio disceptatur. Felix tamen doctrina oris cum scientiae praeloquitur operatio, 727. Verum quod sine gemitu dicendum non est: sacerdotes nostri temporis ita se vitiis armaverunt in Christum, ut in ipsum potius quam pro illo conjurasse videantur. Denique vita eorum facta est omnibus exemplum malitiae, sentina criminum, spectaculum ignominiae etc.

34) Op. acc. Migne p. 588, 590.

35) Epist. lib. II 1 p. 175.

36) Tractat. contra Judaeos ib. 588, 593, 594, contra Petrobsusianos, 828, ubi enim deitas creditur, ratio non quaeritur. Sufficit ipsa sibi nec rationem de operibus suis seu verbis reddere compellitur etc.

37) Constat igitur — — — provocatus est, 594.

38) Liber de conversione Hermanni quondam Judaei. J. D. v. Steinen, Beschreibung der hochadeligen Gotteshäuser Kappenberg und Scheda. Dortmund 1741, S. 91—149. Wattenbach, Geschichtsquellen, 3. Auflage, II 186.

39) A. a. O. S. 121 cap. IX — tutius mihi fore arbitrabar in ea S. 162 traditione, quam ab ipsis, ut ita dicam, maternis visceribus suxeram, finetenus perseverare, quam ad novam quandam religionem nullis mihi vel signorum vel rationum argumentis persuasam inconsulto adspirare,

praesertim cum etiam forte per inevitabilem errans ignorantiam facile a pio judice consequi possem indulgentiam.

S. 163. 40) Petri Alphonsi ex Judaeo Christiani Dialogi Bibliotheca patrum maxima. Lugd. tom. XXI 172. Vergl. Petri Alfonsi Disciplina clericalis zum ersten Male herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Valentin Schmidt. Berlin 1827. Einleitung S. 1.

IX.

S. 164. 1) Herberti de Boseham vita S. Thomae. Op. ed. Giles vol. I 47—51.

2) Ib. 50. Sed istas immissiones de quibus nunc quotidie operatur idem erroris spiritus non solum in diffidentiae, sed etiam in devotis ecclesiae filiis et etiam in ipsis ecclesiae primogenetis, in ipsis dico Domini Christis, sacerdotibus Christi etc.

3) Ib. 48. Sentiunt certi plerique et non irrationabiliter forte, quod si ecclesia crederet sic, ob hanc fidem non damnabilem esse.

S. 165. 4) Ib. Quemadmodum e converso et Cornelius mox minime damnabilis fuit, etsi non crederet Christum incarnatum, qui tamen antequam id crederet incarnatus jam erat. Cui etiam antequam Christum jam incarnatum crederet incarnatum, dictum est illud per angelum: orationes tuae et eleemosynae tuae ascenderunt in memoriam in conspectu Dei.

5) Ib. 48 unten, 49 oben.

6) Ib. 49. Nemo autem opinetur, suspicetur nemo, me ex diffidentia aut haesitatione vel modica de tam glorioso, tam salubri totius salutis nestrae sacramento quicquam scripsisse hic. De quo tamen quum ego aliquando quasi haesitans cogitare coepissem, nocte sequente visa est mihi hostia hac et illac in calice quasi in motu continuo et citissimo circumagere se et circumferre etc.

7) Ib. pressa ratione.

S. 166. 8) Ueber die Abendmahlslehre im 12. Jahrhundert vor der kirchlichen Entscheidung auf dem vierten Lateran-Concile s. oben zweites Buch, Cap. VII, Anmerk. 9. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters Bd. I, S. 399 fg.

9) Guibert. de Novig., De pignoribus lib. II, cap. III, § IV, p. 342, zweite Spalte, E. Plane indubium est innumeros episcopalis et secundi ordinis exstitisse viros, qui et haec sacra populis celebrarent et fidem veritatis internae sacrorum eorundem nullatenus haberent. — Ueber die zweifelnden Cluniacenser-Mönche s. Neander, Der heilige Bernhard S. 136, dritte Auflage.

S. 167. 10) De vita sua lib. I., cap. XIV, p. 472, erste Spalte D. — coepi ridere ecclesias, scholas horrere, consobrinulorum meorum laicorum, qui equestribus imbuebantur studiis, affectare sodalitia, execrando clericatus signum, remissionem criminum polliceri etc.

X.

1) S. oben Cap. VIII, Anmerk. 32, S. 309.

2) S. oben Cap. VIII, Anmerk. 14, S. 308.

3) Guibert. tract. de incarnatione adversus Judaeos lib. I, c I, Op. 264.

4) Ej. de vita sua lib. III, cap. XV 518, cap. XVI 519.

5) S. Anmerk. 3.

6) Guibert. Tractat. de incarnatione adversus Judaeos lib. I, cap. I, Op. 264, zweite Spalte A — et quod illi in faucibus vix loquuntur, iste promulgat et o mirum! [si] verborum suorum superstitionis arguitur, aegre

fert, vix tolerat, sese Christianum inclamitat. Et quis furor est, ut qui Judaeum aut Paganum se haberi aut vocari respuit, eorum caeremonias tueatur et instituta defendat, in leges odium Christianas exerceat, immo ipsum vituperet, quod adoret? —

7) S. Anmerk. 6.

8) Guiberti Tractat. de incarnatione adversus Judaeos lib. I cap. I. Op. 264 Dum cum Judaea quadam facetissima de hoc ipso confabularer, extremae, ait, dementiae est sui quas dicit salvatoris imagines hominem adorare; et idem mox, quod adoravit, postquam recesserit, subsannare.

9) Ebd. Op. 265. Plane hunc non incongrue Neutericum uno vocabulo dicam, qui neutrum sectatur dum ea, quac laudat jura non prosequitur et quae videtur prosequi Christiani studii jura non laudat.

10) S. Anm. 4. Neander, Der heilige Bernhard. Dritte Aufl. S. 134. S.168.

11) Guib. l. l. 518 zweite Spalte unten, 519 erste Spalte oben. Ipse Judaeorum et haereticorum perfidiam tantopere coluit, ut quod Judaeis metu fidelium impraesumtibile erat, ipse diceret de Salvatore nefaria. Quam male autem in coelum posuerit os suum, intelligi potest ex meo illo libro, quem contra ipsum rogatu Bernardi decani scripsi. Quae quoniam ori Christiano indicibilia sunt et piis auribus execrabiliter exhorrenda, supprimimus etc. de vita sua III 15.

12) Ib. 519.

XI.

1) Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II S. 116.

2) Schaarschmidt, Joannes Saresberiensis S. 120, 215, 305.

3) Joann. Saresb. Metalog. lib. II c. VI Op. ed. Giles tom. V 72. S.169. Indignantur ergo puri philosophi et qui omnia praeter logicam dedignentur etc. Cf. lib. I c. III p. 16. c. IV p. 18, 19. (Vergl. meinen Johannes von Salisbury, Berlin 1842 Seite 9. Hildeberti Cenom. Sermo 69 Op. ed. Beaugendre p. 579.)

4) Ib. lib. II cap. VII, Op. tom. V p. 73. Compilant omnium opiniones etc.

5) Ib. 74. Sed nec Aristoteles, quem solum nugidici ventilatores isti dignantur agnoscere etc. lib. II c. XVI ib. 88 — omnes se Aristotelis adorare vestigia gloriantur, adeo quidem, ut commune omnium philosophorum nomen praeeminentia quadam sibi proprium fecerit. Nam et autonomatice id est excellenter philosophus appellatur.

6) Ej. Policratici lib. VII cap. IX Op. IV 110. Si accedis etc. Metal. lib. II cap. VII ib. V 72 Quoties ergo cnm hoste congrediendum est etc.

7) Policr. lib. VII cap. XII Op. IV 128. Et si satisfacere non sufficis etc. (cf. lib. VII cap. IX.)

8) L. l. Non utique satisfacies, nisi ei respondeas verbis suis et id tantum dicas, quod consuevit audire etc.

9) L. l. lib. VII cap. IX lubricum et volubilem Protea miraberis rediisse etc. Op. IV 110.

10) Ib. lib. VII cap. XII, Op. IV 124, 125. S.170.

11) Ej. Metalog. lib. I cap. III Op. V. 17. Solam convenientiam sive rationem loquebantur; argumentum sonabat in ore omnium; et asinum nominare vel hominem aut aliquid operum naturae nostrae instar criminis erat etc.

12) L. l. Docebunt hi forte, quod poeta versifice nihil dicet, nisi cognominet versum, quod faber lignarius scamnum facere nequeat, nisi scamnum aut lignum volvat in ore etc.

13) Ej. Policrat. lib. VII cap. XII Op. IV 126. Veterem paratus

est solvere quaestionem, in qua laborans mundus jam senuit, in qua plus temporis consumptum est, quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumserit Caesarea domus etc. — Petri Bles. Ep. CI Op. ed. Giles. I 316. Quidam antequam disciplinis elementaribus imbuantur, docentur inquirere de puncto, de linea, de superficie, de quantitate animae, de fato etc.

14) Joann. Saresb. Metal. lib. I cap. III Op. V 17. Ecce nova fiebant omnia etc. Enthetic. V 25 ib. 240. Policrat. lib. VII cap. XII Op. IV 123. Richard. de St. Victore de contemplatione lib. II cap. II. Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere studuerunt nova invenire. Nec erat iis cura tam ut asseverent vera, quam ut putarentur invenisse nova. Cf. Cleri fletus. Varia doctorum piorumque virorum poemata cum praefatione Matthiae Illyrici 99 zweite Spalte unten.

15) Joann. Saresb. Metal. lib. IV c. XXIII Op. V 178, 179.

16) Helmoldi Chronic. Slavor. lib. I 45, Sigeberti Gemblac. Auctarium Affligimense Pertz Monum. VIII (Script. VI) 400, Contin. Praemonst. ad a. 1117 ib. 443. Schaarschmidt, Joannes Saresberiensis 140.

S. 171. 17) Joann. Saresb. Metal. lib. I cap. VI Op. V 23. — Schaarschmidt a. a. O. s. das Register.

18) Ib. lib. I cap. III Op. V 16; lib. I cap. XXV ib. 61. Sed quia isti hesterni pueri, magistri hodierni, vapulantes in ferula, hodie stolati docentes in cathedra etc. Policrat. lib. VII cap. XII Op. IV 126, 127. Hugonis de St. Victore Erud. didascal. lib. III cap. XIV, XV. Vergl. die Verse Bernhards von Corvey bei du Meril, Poesies populaires du moyen âge. Paris 1847 p. 158 Planctus Bernardi Vesterrodis bei Flacius l. l. p. 111, Petri Abael. Versus ad Astrolabium filium Op. ed. Vict. Cousin t. I 341. Nolo repentini tua sit doctrina magistri, Qui cogatur adhuc fingere quae doceat.

19) Joann. Saresb. Metal. lib. I cap. III. Op. V 17.

20) S. Anmerk. 18. Richardi de St. Victore de eruditione interioris hominis Part. I lib. I cap. XXXIX.

21) Joann. Saresb. Policrat. lib. I cap. XII Op. IV 123 de omni materia loquuntur subito, dijudicant omnes, culpant alios, se ipsos praedicant, jactant se invenisse de novo etc.

S. 172. 22) S. XIII und ebend. Anmerk. 6, 7, 8, 9 viertes Buch XII S. 230.

XII.

1) Richardi de St. Vict. de comtemplatione lib II cap. II Vergl. die Geständnisse bei Petr. Bles. Op. I 9, 43, 289, 338, 388, 390.

2) Adami abb. Persen. Ep. XVII. Martène et Durand. Thes. Anecdot. I 733—735. Petr. Bl. Op. I 224—230, 22, 24, 38. Richardi de St. Victore de eruditione interioris hom. P. I lib. I cap. XXX, XXXVIII, XXXIX. Petri Venerab. epist. lib. I 9 acc. Migne 72. Petri Cantoris Verb. abbreviatum cap 4.

3) S. Anmerk. 5.

4) Richardi de St. Victore de contemplat. lib. II cap. II — ut innumeri quotidie ex ejus professoribus fiant irrisores — — et nihil aliud profitentur se scire nisi Christum crucifixum. Hugon. de St. Victore Erudit. didascal. III 14. Joann. Saresb. Anmerk. 5.

5) Joann. Saresb. Metalog. lib. I cap. IV Op. t. V 18. Alii namque monachorum aut clericorum claustrum ingressi sunt et plerique suum correxerunt errorem, deprehendentes in se et aliis praedicantes, quia quidquid didicerant, vanitas vanitatem est et super omnia vanitas etc.

6) Ib. l. l. Si mihi non credis, claustra ingredere etc. 20. Nam ut dictum est aut sub praetextu religionis mergebantur in claustris etc. Cf. Policratic. lib. VII c. XXIII Op. t. IV 184.

7) Petri Bles. Op. t. I 245, 246. Joann. Saresb. l. l. Op. t. V 21. Adeo quidem ut sic proficientium philosophorum aut, ut verius dixerim, deficientium collatione quivis in turba profanae multitudinis rudis ad flagitia videretur.

8) Joann. Saresb. Metal. I cap. IV Op. t. V 18 Alii autem suum in philosophia intuentes defectum Salernum vel ad Montepessulanum profecti facti sunt clientuli medicorum etc. 20 — aut sub imagine philosophandi aut utilitatis confugiebant ad physicam.

9) Ej. Polic. lib. VII c. XII Op. t. IV 127 Inde est quod sensibilibus aliisque singularibus apprehensis, quoniam haec sola veraciter esse dicuntur, ea (sc. multa contendendi materia) in diversos status subvehit, pro quorum ratione in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit.* Metal. lib. III. c. VII t. V 140. Sed minutiores philosophi cum Porphyrio vulgi sequuntur opinionem, qui fere id solum consuevit approbare, quod sensibus patet. lib. IV c. XX tom. V 126. Unde et quidam minuti philosophi, eo quod a sensibus ad scientiam sit processus nisi eorum, quae sentiuntur, ullam negant esse scientiam. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 123. Schaarschmidt Johannes Saresberiensis 316. S. 173.

10) S. viertes Buch Cap. XII Anmerk. 6, 10.

XIII.

1) Abaelardi Theol. Christ. Op. ed. Cousin t. II 456. Hoc utinam et illi attenderent qui — — specialem divinorum et aenigmatum intelligentiam sibi revelatam et coelestia sibi arcana commissa esse mentiuntur etc. 454. quorum tanta est arrogantia, ut nihil esse opinentur, quod eorum ratiunculis comprehendi aut edisseri nequeat etc. Vergl. viertes Buch Cap. XII Anmerk. 3 und 6. — Joann. Saresb. Policrat. lib. VII cap. VII Op. tom. IV 103 — sed haec ipsa, etsi ratio non urgeat, debentur pietati. Ut enim sacramentis, ubi ratio deficit, adhibeatur fides, multis beneficiis magnisque miraculis promeruit Christus, cui non credi impium est, sicut a probabilibus dissentire pertinaciter protervum est. S. 174.

2) S. viertes Buch Cap. XII Anmerk. 6.

3) Ebend. — Abael. Opera tom. II 142.

4) Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft Bd. I S. 355. S. 175.

5) Ebend. S. 356.

6) Abaelard. Introd. ad Theol. Op. II 67 — qui — - fidem se impugnare gloriantur ib. 66 philosophorum objectiones etc. 142 simplicium fidem perturbant. Theol. Ch. 447, 448, 463, 519, 551. S. viertes Buch Cap. XII Anmerk 6.

7) L. l. 551. Sed neque hi, qui fidem nostram impugnare gloriantur, — veritatem quaerunt, sed pugnam etc.

8) L. l. 455. Haec illi effrenes et indomiti circatores attendant etc. 454.

9) L. l. 447. Qui cum aliquos idiotas aut minus eruditos christianos inductionum suarum laqueis praepedierint, summae id sibi gloriae adscribunt: quibus quidem non sufficit ut soli moriantur nisi etiam alios suis consepeliant erroribus illo videlicet Judaeorum more, quo eos Veritas dicit, mare et aridam circuire, ut unum faciant proselytum. Matth. XXIII 15.

10) S. die Sammlung der Stellen bei Peiper, Anicii Manlii Severi
Boethii philosophiae consolationis libri quinque, Lipsiae 1871 p. L
welche indessen wahrscheinlich erheblich vermehrt werden kann.

S.176. 11) Joannis Saresberiensis Policrat. lib. VII c. XV. Op. ed. Gil
t. IV 139. — Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, Leipzig 1862 S. 1

12) Nitzsch, das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen the
logischen Schriften S. 43 fg.

13) Ebert, Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren A
fängen bis zum Zeitalter Carls des Großen, Leipzig 1874 S. 472.

14) Das ist der Sinn der theilweise corrumpirten Stelle bei Joan
Saresb. (s. Anmerk. 11) Nec Judaeus quidem — — expers est — Verg
den Rath, welchen er ertheilt, Policrat. lib. VII cap. X Op. t. IV 119 V
autem invenietur scriptum, in quo si non in sensu vel in verbis n
reperiatur aliquid, quod prudens lector emittit. Caeterum libri c
tholici tutius leguntur et cautius; et gentiles simplicioribus pericul
sius patent; sed in utrisque exerceri fidelioribus ingeniis utilis
mum est. Nam exquisita lectio singulorum doctissimum; cauta lect
meliorum optimum facit.

XIV.

S.177. 1) Die XIII Anmerk. 6, 7 angeführten Stellen können ebensowohl v
mündlichen als literärischen Angriffen verstanden werden. Auch der Umsta
daß Abälard zum Zweck der Abwehr apologetische Schriftwerke verfaßt h
nöthigt nicht dazu, das Vorhandensein aggressiver Bücher vorauszuse
Diese werden in jenen nirgends citirt.

2) S. Cap. XIII Anmerk. 6.

S.178. 3) Vergl. Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter S. 133.

4) S. Anmerk. 5, 6, 7, 8, 9.

5) Abaelardi Theol. Christ. Op. II 457 hi, qui se philosophos pro
tentur etc. Introductio ad Th. ib. 66 adversus tam haereticorum qu
philosophorum objectiones etc. 67 tam philosophi quam haeretici eb
Theol. Ch. 447 Bernardi Clarev. Sermo XXXIII § 8 Op. ed. Mabill
tom. I 1394 Ipsi quidem se philosophos vocant etc. Sermo LVIII
cantic. canticorum § 7 ib. 1469 Philosophorum ventosa loquacitas etc.

6) Theol. Christ. 461 Quid ad haec responsuri sunt professores d
lecticae etc.

7) Ib. 519.

8) S. viertes Buch XII S. 231. Joann. Saresb. Metal. Lib. II Pr
Op. V 62 Omnes se esse logicos gloriantur etc.

9) Hugon. de St. Vict. de sacramentis lib. I p. X cap. II.

S.179. 10) S. Anmerk. 5.

11) S. viertes Buch XVI Anm. 3—11.

12) Dieselbe wird erklärt durch die im vierten Buche XVI S. 247 versuc
Combination. Zu den Abälardianern mögen gar Manche gezählt hab
welche nicht weniger negativ gestimmt waren als die von dem Meister b
kämpften Negativen.

S.180. 13) S. viertes Buch VIII zweite Hälfte S. 219.

S.181. 14) Abael. Theol Christ. Op. tom. II 456, 457, 460. Introd. 142.

15) Dümmler, Anselm der Peripatetiker S. 11. — Ueber Paris im 1
Jahrhundert s. Joann. Saresb. Op. ed. Giles vol. I 189, 190. Petr. Celle
Migne, Cursus compl. t. 202 p. 519. O Parisius! quam idonea es ad c
piendas et decipiendas animas. In te reticula vitiorum, in te maloru
decipula. Epist. Anony. Pez, Thesaur. Anecdot. t. VI, 1 427. Cha
les, Roger Bacon 13. Thurot, De l'organisation de l'enseignement da
l'université de Paris au moyen-âge, Paris 1850.

16) S. viertes Buch XVI, S. 249 Z. 16 v. u.

Viertes Buch.

I.

1) Möhler, Athanasius der Große I 136, 175. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. VIII 288. S. 185.
2) S. unten XVII Anmerk 2.
3) Petri Abaelardi Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum ed. Rheinwald 48. S. 186.
4) Introd. ad Theologiam Op. ed. Victor Cousin t. II, 22 oben, Theol. Christ. 400, 460 Dial. 41 prophetae nostri.
5) Introd. ad Theol l. l. 28 Oportebat tunc etiam ut in ipsis praesignaret Deus per aliquod abundantioris gratiae donum, quam acceptior sit ei, qui sobrie vivit etc. (Theol. Ch. ib. 374) 32 — quem etiam per gentilem feminam id est Sibyllam multo fere apertius quam per omnes prophetas vaticinatum viderint. (Ib. 62 unten.)
6) Apol. I 59, 60. Semisch, Justin der Märtyrer II 163, 175.
7) Strom. lib. I cap. XXV cf. cap. XIII §. 57 cap. XVII.
8) August. de doctrina Christ. lib. II cap. XXVIII, Abael. Th. Ch. Op. t. II 394, Celsi fragm. Origen. contra Celsum VI 16 Op. ed. Lommatzsch tom. XIX 326 VI 1 ib. 297, 298. Keim, Celsus wahres Wort, Zürich 1873 S. 36—40, 77, 82, Tertull. Apol. c. XLVI, Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie II 1 S. 608 Anmerk. S. 187.
9) Introd. ad Theol. Chr. Op. II 62 Quis enim nesciat, et in Moyse et in prophetarum voluminibus quaedam assumta de gentilium libris etc. Theol. Chr. 401. Anders ib. 378 Revolvatur et ille maximus philosophorum Plato ejusque sequaces, qui — — — totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt etc. (Introd. 36, 28).
10) Introd. 28, 36, 57, 61, 62 Operis parte superiori testimonia quaedam tam prophetarum quam philosophorum collegimus, ubi quidem dum philosophorum infidelium assertiones, sicut et sanctorum patrum quasi (?) in auctoritatem induximus etc. Theol. Ch. 378, 401, cf. Bernardi Clarevall. ep. N. 189 Op. ed. Mabillon tom. I 183. — Bemerkenswerth ist sein Geständniß Introd. 66 Quae superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quorum pauca novi, immo ex libris sanctorum patrum collegi.
11) Introd. Op. tom. II 22 — quam quidem divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentilibus dignata est revelare ib. 31 omnem praecipue philosophiam divinae tribuere gratiae 32 divinum invocent auxilium, 43 de divina gratia omnibus communiter oblata Theol. Chr. 361, Dialog. 41 f. Anmerk. 4. Dagegen Bernard.

Clarev. de erroribus Abaelardi cap. IV Op. ed. Mab. tom. I 656 Fol. - Joannes Saresb. Policrat. lib. VII cap. XV Op. ed. Giles t. IV 138 Mil tamen persuaderi nequit hoc aliquem hausisse de fonte Socratico, qu tantam morum docuit puritatem, ut a posteris creditus sit, non hu manum modo, sed divinum spiritum habuisse.

12) Introd. l. l. Op. II 28 quos ad unius Dei intelligentiam cu ipsa philosophiae ratio perduxit etc. Theol Christ. 374—378.

S.188. 13) Introd. 32, 33, 40 Theol. Christ. 375 seq. 401, 550 Quod ad divinit tem pertinet, ratione percipiunt: quia haec de Deo naturaliter rati unumquemque edocet.

14) Introd. 36—40, 55 Theol. Christ. 360, 361, 378, 405, 524, 550, 55

15) Theol. Christ. 550, 551.

16) Introd. 57 Theol. Christ. 396—398.

17) Intod. 32, 56, 57, 58 Theol. Christ. 396, 397. Ueber Hermes I trod. 33, 37 über Seneca Theol. Chr. 398.

18) Introd. 55, 56—58 Theol. Christ. 896, 397.

19) Ib. 398 — sintque hi quatuor reges quasi quatuor rotae no lis quadrigae summi Regis, per quas videlicet fides quatuor evang starum de sancta trinitate per universum deferatur mundum et ta regum auctoritas sit firmior, quanto potestas sublimior etc.

20) Introd. 54, 55. In quibus quidem fere tota fidei nostrae sum circa divinitatem Verba apertissima continetur etc. (nach August. C lib. VII cap. IX.)

21) Dialog. ed. Rheinwald 48. — Justin. Martyr. Apol. I c. X

22) Introd. 54. Theol. Christ. 393, 394, 395, 554.

23) Ib. 393, 461 (Cf. Pseudo-Platon. ep. II St. 311, 312 Hipp refutatio omnium haeres. Edd. Duncker et Schneidewin 289.)

24) L. l. 387, 388, 390. Introd. 46, 47.

25) Introd. 32 Neque enim ideo etc.

26) Introd. 32, 46, 47 sed quia sciunt etc. 48.

S.189. 27) Introd. 32. Dagegen Augustin. de vera religione cap. V Op. ed. Venet. t. I 954 illud cuivis intelligere facile est religi ab eis (philosophis) non esse quaerendam, qui eadem sacra sus bant cum populis et de suorum deorum natura ac summo bon versas contrariasque sententias in scholis suis eadem teste multit personabant. Quod si hoc unum tantum vitium christiana disci sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse neminem n oporteret.

28) Introd. 32.

29) Theol. Ch. Op. tom. II 400 recognoverunt

30) Introd. 22 cum eam ab doctoribus quoque antiquis vid esse traditam. Dial. 42 Certe si etc. 47 Immo post etc.

S.190. 31) Theol. Ch. 400.

32) Ib. Introd. 22 oben. Cf. Dial. 42. In tantum vero etc. Ser circumcisione Domini Op. tom. I 375.

II.

1) Die Belege s. I Anmerk. 29—32 Dial. 43. — Vergl. Buckle, schichte der Civilisation in England, übersetzt von Ruge I 153. Baur, Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten S. 21. Schaubach, Theol. Studien und Kritiken 1851 S. 114. Ackerman Das Christliche in Plato S. 333. Zeller, Geschichte der griech. Philosoph II 1 S. 607. Derselbe, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalt S. 218, 466. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II S. 29—32, 60 Vergl. indessen die Bemerkung ebd. III 412 Zeile 6 v. unten.

2) Ebensowenig von neuern Autoren z. B. von Zeller und Hausrath s. Anmerkung 1.

3) S. z. B. Dial. 5, 64, 101, 110. Op. ed. Cousin I 390 II 46 Versus in Astrolabium filium altera recensio ib. t. I 346. Quos populus laudat quos vulgi sublevat aura Miror si placeant huic simul atque Deo.

4) Theol. Christ. Op. II 422, 423, 424, 409 Ganz anders Joann. S.191.
Sarasb. Policrat. III c. IX Op. ed. Giles t. III 186, wiewohl auch er die verhältnißmäßige Tugend der Heiden auf göttliche Erleuchtung zurückführt.

5) Theol. Ch. 423.

6) Introd. 32—34. Theol. Christ. 414—440.

7) Theol. Christ. 409 Qui etiam quantis claruerint virtutibus etc. 440 Quodsi post vitam etc.

8) Theol. Ch. 409, 440. Cf. Bernardi Clareval. ep. 189 t. I 183. De S.192.
erroribus Abaelardi c. IV Op. t. I 656.

9) Theol. Ch. 409.

III.

1) Daß Abälard nicht durchweg die theoretische Erkenntniß für die Be- S.193.
dingung und den untrüglichen Gradmesser des Fortschritts in der Sittlichkeit betrachte, zeigen die Stellen Theol. Christ. 456, 457, 461, 464. S. Cap. XII u. XIV S. 238, 239.

2) Theol. Chr. Op. ed. Cousin tom. II 445. S.194.

2a) Ib. I 375, 377, 378, 379, 390. Dial. ed. Rheinwald 43 unten 44 S.195.
oben. Vergl. Cap. IV S. 201, 202.

3) Vergl. Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien II 2 S. 102—108. S.196.

4) Sermo in circumcisione Domini Op. ed. Cousin tom. I 375—378, 375 Sicut autem lege cessante perfectior evangelii doctrina successit etc. 376 evangelica libertas etc.

5) S. Cap. IV S. 203.

6) Abael. Op. Sermo l. 376 — in evangelio consummemur etc. Ib. 375, 379, 390 Dial. 43, 44.

7) Obwohl Abälard behauptet Sermo l. 377 cur videlicet Dominus legem finiens et evangelium inchoans ipsa etiam, quae finivit, legalia suscepit etc.

8) Dial. ed. Rheinwald p. 43 Quod profecto de legislatore videlicet Christo, quem ipsam Dei sapientiam dicitis, non dubitatis etc. 48 — a quo tamquam vera sophia id est sapientia Dei quicunque instructi veri sunt dicendi philosophi. p. 49. — Vergl. unten über Augustin Cap. XVII Anmerk. 5 und IV Anmerk. 28.

9) S. Anmerk. 12 und IV Anmerk. 4.

10) S. XV S. 241. S.197.

11) S. Anmerk. 8. Vergl. Cels. frag. apud Originem contra Celsum IV. 7, Op. ed. Lommatzsch XIX 10. Porphyr. ap. August. epist. CII. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. S. 408.

12) Introd. Abael. Op. ed. Cousin, tom. II. 31. Ne quando tamen de salute omnium desperet philosophorum aut omnium vitam existimet reprobam etc. 32. Sed si quis sine fide venturi eos salvari posse contradicat, quomodo id comprobare poterit, quod in eum scilicet non crediderint, quem etiam per gentilem feminam id est Sybillam multo fere apertius quam per omnes prophetas vaticinatum viderint? etc.

13) S. Cap. VII S. 213. Cap. X S. 225. S.198.

IV.

1) Dial. inter philosophum Judaeum et Christianum, ed. Rheinwald, p. 4. Op. ed. Cousin. tom. II 646. Meum est inquit, primum ceteros interrogare, qui et naturali lege, quae prima est, contentus sum. Comm. ep. ad Romanos. Op. ed. Cousin t. II 171.

2) Dial. 54. ex antiquitate etc. cf. p. 43, 4. Prima, inquam, non solum tempore, verum etiam natura. Omne quippe simplicius naturaliter prius est multipliciori. 50, 37, 38, 79: Naturale quidem jus est, quod opere complendum esse ipsa, quae omnibus naturaliter inest ratio, persuadet etc. Die Stelle p. 3 tu tamen, philosophe, qui nullam pro-fessus legem etc. verneint nur die Gebundenheit an das positive Gesetz.

S.199. 3) Ib. p. 4. Lex vero naturalis in scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus. 46. Haec quippe sola est naturalis disciplina etc.

4) Ib. 29. Ad omnem quippe animi virtutem vera Dei et hominum dilectio sufficit etc. 48, — qua vos, ut dicitis, sola nitimini et ad salvandum sufficere creditis etc. 18. Quaero etiam, si nunc quoque post legem nobis datam sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit etc. 20. Etsi concederemus — — homines salvari posse sola naturali lege etc. 30. Nihil quippe illos excludit a beatitudine, quibus peccata demittuntur. Alioquin nec vobis illa esset sperandа etc. 29, ut si alia quoque cessarent praecepta, haec quae perfectae dilectionis sunt nobis etiam sicut et vobis ad salvationem sufficerent. — Heloissae problemata cum Abaelardi solutionibus. Op. t. I. 265. Et moralia quidem, quae naturaliter ab omnibns semper complenda fuerunt et antequam lex daretur mores hominum ita necessario componunt, ut nisi impleatur, quod in eis praecipitur, nemo umquam salvari meruerit. Theologia Christ. ib. II 408. Haec iccirco induximus etc.

5) Statt auf einzelne Belegstellen zu verweisen, ist vielmehr an das von allen Colloquenten Anerkannte zu erinnern.

6) S. Anmerk. 1—5 und Dial. 29 — ut tuam etiam legem, quam naturalem appellas, in nostra concludi cognoscas etc. 41. In qua quidem etc. 79. Naturale quidem jus est, quod opere quidem complendum esse ipsa, quae omnibus naturaliter inest ratio, persuadet et iccirco apud omnes permanet, ut deum colere, parentes amare, perversos punire et quorumcunque observantia omnibus est necessaria, ut nulla umquam sine illis merita sufficiant. Anders Heloissae problemata cum Abaelardi solutionibus. Op. t. I 257. Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicunque lege naturali creatorem omnium et remuneratorem Deum recognoscentes tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur nequaquam offendere, tales arbitramur minime damnandos esse et quae illum ad salutem necessarium est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem sive per aliquem directum, quo de his instruatur. — Vergl. Joann. Saresb. Policrat. lib. VII, cap. VII. Op. ed. Giles. t. IV 104. Habet et religio quaelibet principia sua, quae aut ratio communis aut pietas persuasit, quibus proficit in cultu Dei et morum exercitio ad beatitudinem obtinendam. Est autem omnium religionum principium, quod pietas gratis et sine ulla probatione concedit, Deum scilicet potentem, sapientem, bonum venerabilem et amabilem (!) esse.

7) Dial. p. 4, 5.

8) Ib. 13.

9) Ib.

S.200. 10) Ib. 18, 20, 21, 30, 80.

11) Dial. 37. Cf. Op. ed. Cousin, t. I 390.

12) Dial. 20 — non tamen haec superflue adjuncta esse concedendum

est, sed plurimum utilitatis habere ad amplificandam vel tutius muniendam religionem etc. 30. Deinde — — nihil attineat? — 29 — ut tanto magis nobis securitas relinquatur, quanto superaddita cetera legis praecepta arctiorem nobis vitam instituerint. Vergl. die gegnerische Erörterung des philosophischen Colloquenten 37, 38 und das Bekenntniß desselben S. 8. Quid mihi necesse est de periculo dubitare, a quo possum securus existere?

13) Ib. 20, 29, 30.

14) Ib. 29, 30.

15) Ib. 37. Irenaeus adversus haeres. lib. IV, cap. XV § 2. Op. ed. Stieren, t. I 603, pro utilitate populi.

16) Von dem colloquirenden Juden selbst zugestanden Dial. 30. S. 201.

17) Ib. 37.

18) Ib. 39. Lex quippe vestra etc.

19) Ib.

20) Ib. 29. Quae quidem additio non tam ad sanctorum morum religionem quam ad eam tutius muniendam mihi pertinere videtur — — Cum ergo dilectionis perfectio — — — invitaretur. S. 202.

21) Ib. 35, 38, 39, 59 unten.

22) Ib. 40, 44. Nihil enim ad perfectum adduxit lex.

23) S. Anmerk. 22.

24) Dial. 41. In qua quidem — — reliquerunt etc. 44.

25) Ib. 59. — Problemata Heloissae etc. Op. t. I 261. Et notandum etc.

26) Dial. 48. Adjunge et quod patet et legem naturalem suscitatam esse et perfectam morum disciplinam etc. 46. Haec quippe etc.

27) Ib. 44. Et statim per singula novae legis abundantiam prosecutus, quae morali deerant, perfectioni diligenter expressit et veram ethicam consummavit etc. 48, perfectam morum disciplinam etc. S. 203.

28) S. III, Anmk. 8. — Dial. 43, 48, 49. — Invectiva in quendam ignarum dialectices. Op. t. I 698. Cum ergo Verbum patris Dominus Jesus Christus λόγος Graece dicatur, sicut et σοφία patris appellatur: plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit conjuncta et per derivationem quamdam a λόγος logica sit appellata et sicut a Christo Christiani, ita a λόγος logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur philosophi, quanto veriores sunt illius sophiae superioris amatores. Quae profecto summi patris summa sophia cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem converteret sui; profecto nos pariter christianos et veros effecit philosophos. — Justin. Martyr. Apol. I. cap. VI.

29) Dial. 59, Dominus autem Jesus cum novum traderet testamentum, in ipso statim exordio tale doctrinae suae fundamentum collocavit, quod et ad contemptum mundi et ad hujus beatitudinis desiderium pariter incitaret etc.

30) Dial. 60. Et si diligenter — — adversa.

31) L. l. Quod si tales erant, assigna, universa ethicae vestrae percurrens instistuta aut si assignare non possis, tanto doctrinam Christi perfectiorem atque meliorem esse fatearis, quanto nos causa vel spe meliori ad virtutes adhortatur etc. 44. Et statim — — — prioribus.

32) S. Anmerk. 31. Dial. 45, 61.

33) Ib. 54—56.

34) Ib. 55. Beatum quasi bene aptum dicunt hoc est in omnibus bene et facile se agentem, ut idem sit scilicet beatum esse, quod bonis moribus id est virtutibus pollere. 60 unten. S. 204.

35) Ib. 60 — sed terrenorum intentio commodorum removetur, 6
36) Ib. 61. Ecce hic — — adepti. Cf. 82. Summum utique bonum
37) Ib. 61—62 seq.
38) Ib. 82 unten, 83 oben.
39) Ib. 61. Nemo recte — — — dicitur.
40) L. l. u. 93. Quamvis enim — — — ipsum Deum, qui s proprie et absolute summum bonum esse dicitur, summum etiam minis bonum esse constituamus. — Joann. Saresb. Policr. lib. VII, cap. Op. t. IV 109.
41) Dial. 90 — ut quo diutius eam conspiciemus et se ipsam n amplius innotuerit, beatiores nos efficiat? 88. Sic e contrario — — beatitudo.
S. 205. 42) Ib. 93. Cujus videlicet illa, quam diximus, visionis suae pı cipatione, qui fruimur, efficimur vere beati. Vorher quod ipsum homi participatione sui optimum reddit et dignissimum etc. 97. Ita et tam Deo quam ipse nobis appropinquat tamquam desuper clarita nobis et amoris sui calorem infundens etc
43) Ib. 88 unten .89 Nescis — — extendatur, 90. Non utique etc
44) Ib. 89 — non tamen necesse est, ut ibi rursus aliquid pro reamus etc. Quamvis — — accendat. 90. Non utique etc.
45) Ib. 89. Quamvis —· 90 in meritum?
46) Ib. 89, quadam nos necessitate.
47) Ib. 89.
48) Ib. 88 — haec eorum summa exultatio perpes erit ipsoı beatitudo, 90. Plus quippe istud ad jugae beatitudinis incrementum v quam major beatitudo, unum tantum modum custodiens et in nullo cremento proficiens etc. Non utique — — augeatur. cf. 92 Mitte.
49) Ib. 62, 88.

V.

S. 208. 1) Die Stellen des Dialogs, welche ich im Auge habe, sind Cap. Anmerk. 42 angegeben. — Es ist hergebracht, die Darstellung der Ver nungslehre Abälards auf die bekannten Stellen des Commentars zum merbriefe Op. ed. Amb. 548—558 ed. Cousin t. II 203—210 und 590 Amb. 236 ed. C. zu stützen. Auch die beiden jüngsten Monographen B Die christliche Lehre von der Versöhnung S. 190—200 und Ritschl, Die ch liche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I S. 37—42 haben Kenntniß des Quellenmaterials nicht erweitert. Ich benutze die Gelegenl folgende Stellen beizufügen. Heloissae problem. cum Abaelardi solut. O 246, wo die Gedanken des Commentars zum Römerbriefe wiederholt wer Sermo in purificatione Mariae etc. I 394—396, wo der Ansatz zu ei dritten Lehrmodus sich findet, welcher auffällig genug von den bekan beiden anderen contrastirt. Denn hier wird im Anschluß an Galat. III von einem Tragen des Fluches des Gesetzes gesprochen, ein Strafle anerkannt, welches den Erfolg habe, daß die Gläubigen nicht mehr nach Gesetze zu richten seien. Dieselben sind frei von demselben (395) quum nul vindictae praeceptum, sed misericordiae tantum novum habeat stamentum nec timore poenae, sed amore justitiae malitiam re mit. Nemo quippe tam innocens est dicendus, qui timore, non vol tate a malo cesset etc. Ut ergo veros innocentes Christus efficeret, cessitatem in voluntatem et timorem convertit in amorem. Q videlicet amorem per hoc plurimum ampliavit atque ad perfectum du quod onus legis voluit (vergl. 392 obedientiam legis non necessit sed dispensatione complens 393 quum nihil penitus legi deberet) su pere, a quo nos venerat liberare: tamquam per hoc nobis propi

magis quam sibi. — Die Wirkung der in den Leiden Christi offenbar werdenden Liebe auf das menschliche Bewußtsein betrachtet Abälard als eine sichere, die Gegenliebe nicht als ein Zufälliges, wie Ritschl S. 38 meint. S. die Aeußerungen des Christianus im Dial. 89 — ut non tam voluntaria quam necessaria videatur etc. — et quadam nos necessitate etc. Der Philosoph dagegen ebend. 40 weist jeden Gedanken an eine objective Versöhnung ab durch die Lehre, daß der durch Sündigen schuldig gewordene Mensch sich selber von der Schuld reinige durch die Reue, sich selber versöhne. — Die Behauptung desselben Autors, daß auf die Frage, nach welcher Nothwendigkeit Gott den Weg der Menschwerdung zu unserer Versöhnung eingeschlagen habe, in keiner der uns überlieferten Schriften Abälards eine Antwort ertheilt werde, ist mindestens zweideutig, da in der jedenfalls der Abälard'schen Schule angehörigen Epitome Theol. Christ Op. ed. Cousin t. II. 570 (Hefele, Conciliengeschichte V 419) allerdings darüber Einiges sich findet. Vergl. noch S. 242 Z. 6 v. u.

2) Ib. 99. Sic quippe — — — deesse.

3) Ib. 103 seq. S. 207.

4) Ib. 105, 106.

5) Ib. 103 — sed fidei nostrae praefuit.

6) L. l.

7) L. l. und 105.

8) Dial. 103—107. S. 208.

9) Ib. 59, 60.

VI.

1) Dial. 95, 99, 100, 103, 112, 113. S. 209.

2) Ib. 99. Sic quippe Deus ubique per potentiam esse dicitur, ut nihilominus alicubi per gratiam adesse, alicubi dicatur deesse. Cf. 94.

3) S. oben S. 207, 208.

4) Dial. 94.

5) Ib. 101.

6) Ib. 101, 110. Cf. 5, 64. Popularibus enim verbis est agendum et usitatis quum loquimur de opinione populari. Com. in Hexaemeron. Op. ed. Cousin, t. I 626, 627. Sic et Non edd. Henke et Lindenkohl 2, 8.

7) Dial. ed. Rheinwald 101. Cujus profecto — — accipienda. S. 210.

8) L. l.

9) Ib. 5 — et ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum.

10) Ib. 101. Si prophetizare magis quam judaizare in litera nosses et quae de Deo sub specie corporali dicuntur non corporaliter ad literam, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita ut vulgus, quae dicuntur, acciperes. S. 211.

11) Ib. 103, 104 — id quoque, quod de corporali ejus ascensione praemittitur, quamvis in re ita corporaliter sit factum, quendam tamen ejus adscensum in mentibus fidelium meliorem designat. — (Vergl. die Bedenken der Aufgeklärten zur Zeit Augustins de fide et symbolo cap. VI §. 13 Op. ed. Venet. tom. XI 512, Solet autem quosdam offendere vel impios gentiles vel haereticos, quod credamus assumtum terrenum corpus in coelum. Sed gentiles plerumque philosophorum argumentis nobiscum agere student, ut dicant, terrenum aliquid in coelo esse non posse.)

12) Ib. 101, 102, 107 Multa quippe de poenis inferni tam vetus quam novum testamentum narrat, quae nequaquam ad literam accipi posse videntur. 108.

13) S. Anmerk. 10.

14) Cf. Dial. 99, 101, 103, — sed nostrae fidei profuit. — Derselbe

Gedanke seit Abälard unzählige Male wiederholt, neuestens z. B. von Hermann Schulz, die christologische Aufgabe der Gegenwart, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XIX, S. 35. Lipsius, Glaube und Lehre. Theologische Streitschriften, Kiel 1871, S. 18 fgd.

15) Dial. 104 Tunc enim tamquam in nube ab oculis hominum sustollitur Christus ad coelum — quando praedicatione sanctorum ab aspectu laboriosae vitae subtractus, praedicatur ita in gloria sublimatus etc.

S. 212. 16) Ib. quamvis in re ita corporaliter sit factum s. Anmerk. 11.

17) Cf. ib. 99 unten.

18) Ib. 103, 104.

19) Ib. 109 Mitte

20) L. l. Cum enim terras etc.

21) Dial. 107. Hic quippe apud nos sicut et apud vos diversa olim exstitit opinio etc. — Vergl. Wegele. Dante Alighieris Leben und Werke S. 454.

22) Ib. 107. S. Anmerk. 12.

23) Dial. 108. Unde cum haec juxta literam nequaquam in animabus jam exutis carne contingere queant, sicut nec illud etc.

24) Ib. 110 — et rationi magis propinquare etc.

25) Ib. 109. Cum enim terras super aquas fundatas esse constat etc.

26) Ib. 113 — sed hoc sit in inferno cruciari vel perpetuo igni tradi, quod illis summis poenis torqueri, quae in .... praecipue igni comparantur etc. 111. Quas utique tanto majore tormento dignas esse certum est etc. Cf. Expositio Symboli, Op. I 612, über den Satz Descendit ad inferos.

S. 213. 27) Ib. 109. Sed rursus cum infinitus — — posset.

28) Ib. 110 — quanto amplius et divinam potentiam videtur commendare et rationi magis propinquare. Cf. in Hexaemeron. Op. ed. Cousin. I. 667.

VII.

1) Dial. 99. Philosophus. Miror te rationibus tuis, quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus non dubitas minime cogendum esse. Christianus. Propositum est, sicut nosti, non me tibi proprias inferre sententias, sed communem majorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Ib. 53. Tecum vero tanto minus ex auctoritate agendum est, quanto amplius rationi inniteris et scripturae auctoritatem minus agnoscis.

2) S. Anmerk. 1.

3) Dial. 106. Cessabunt itaque, quaecunque imperfecta aguntur, cum ille per se suffecerit, qui omnia potest etc.

S. 114. 4) Z. B. die Trinitätslehre in der Introd. in theol. Christ. Op. ed. Cousin II. 93. Theol. Christ. ib. 359,

5) Dial. 5, 64, 101, 110,

6) Dieser Gedanke latitirt nach meiner Meinung in der Antwort der Philosophen Dial. 45, Assentio, quod clarum est, et novam nuncupationem nominis vestri non mediocriter approbo etc.

7) S. oben S. 203.

8) Cf. Dial. 64, 110.

9) Ib. 1, 2. Vergl. Cap. X. S. 225., Cap. XI S. 227. — Lipsius, Glauben und Wissen. Berlin 1871, S. 16. Derselbe, die Stellung der Theologie im Gesammtorganismus der Wissenschaften. Protestantische Kirchenzeitung. Jahrgang 1873, Nr. 18.

10) L. l. u. 5, 48. Nunc igitur etc. 52, 53.

11) Dial. 4 — primo vos simul interrogo, quod ad vos pariter attinere video, qui maxime scripto nitimini, utrum videlicet in has fidei sectas ratio vos induxerit aliqua an solam hic hominum opinionem ac generis vestri sectemini amorem. Vergl. oben S. 151 Z. 7 v. o.

12) Ib. 8 Judaeus. Multae, sicut ipse nosti, generationes praecesserunt, ex quo populus noster hoc testamentum, quod sibi datum a Deo autumant, obediendo custodierunt et omnes pariter de observatione ipsius tam verbo quam exemplo posteros instruxerunt et fere in hoc universus consentit mundus, quod haec lex nobis a Deo data sit. De qua — — — reprimere. 13 oben. Nulla quippe etc.

13) Ib. 4—6. S.215.

14) S. Cap. IV, Anmerk. 2, S. 318.

15) S. namentlich Dial. 43, 44, 50, 54, 59.

VIII.

1) Dial. 5. Quid enim? mirabile est, cum per aetatum seriem et temporum successionem humana in cunctis rebus creatis intelligentia crescat, in fide, cujus errori summum periculum imminet, nullus est profectus? (cf 43. Tum autem — — nequaquam dubitatis) — — Quod profecto idem certum est accidere, quod nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere nec de his, quae ab omnibus dicuntur, impune dubitare. 7, Postquam vero adulti sunt, ut jam proprio regi possint arbitrio, non alieno, sed proprio committi judicio debent nec tam opinionem sectari quam veritatem scrutari convenit etc. — — Sed jam nos hic ratio detinet potius quam opinio. Ib. 3. Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera. S. Cap. VII Anm. 11. Alle (vorgeblich) offenbarungsmäßige Lehre ist unvollkommen. 106. Quidquid nobis nunc ad doctrinam vel ad aliquam virtutem vel ad aliquam proficit administrationem, imperfecte agit, quia solus est Deus, qui omnia possit. Cessabunt igitur, quaecunque imperfecte aguntur, cum ille per se suffecerit, qui omnia potest. — Vergl. unter anderen Schenkel, Brennende Zeitfragen der Gegenwart, 1869, S. 40.

2) Ib. 4, 5, 13.

3) Ib. 4, 5. Tum ille — — — eliminat, 6 oben. S.216.

4) Ib. 43, 49, 52. Unde et (Augustinus) artem disputandi secundo de ordine libro ceteris praeferens disciplinis et tamquam ipsa sola sciat vel scientes faciat eam commendans ait: Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Haec docet docere, haec docet discere. In hac se ipsa ratio demonstrat, quid sit, quid velit, scit sola.

5) Ib. 43, 49, 54.

6) Ib. 3, 4, 49. Statim Christianus ex ipsa sua defensione confundetur, dicens ejus penitus rationes in talibus audiendas non esse, ubi eas ipse penitus induci prohibet nec eum aliquem rationibus de fide recte impugnari minime permittit.

7) Ib. 1 unius Dei cultores.

8) Ib. 1, 2.

9) Ch. de Rémusat, Abélard, tom. II 541. S.217.

10) Dial. ed. Rheinwald 2. Quod vero ingenii tui sit acumen etc. Vorher Aliquem nobis judicem oportebat eligere, ut altercatio nostra finem acciperet nec quemquam nisi in aliqua harum trium sectarum reperire potuimus.

11) Ib. 2, 50. Alioquin indifferenter omnium scripturarum sententiae essent suscipiendae, nisi ratio, quae naturaliter prior eis est, de ipsis prius haberet judicare etc. — Introd. Op. II 78. Alioquin, ut supra quoque meminimus etc.

S. 218. 12) Ib. 43 — ut si hanc in illis, quae justificant, praeceptis vel exhortationibus perfectiorem videris, eam, sicut oportet, magis eligas.

13) Ib. cf. p. 48, 45 — et novam nuncupationem nominis vestri non mediocriter approbo.

14) Ib. 44 Cujus et apostolus vester — — ad deum.

S. 219. 15) Ib. 30—41.

16) Ib. 7, Judaeus.

17) Ib. 2, 6, 40, 41.

18) Beleg für das Folgende ist der Verlauf des Gesprächs selbst unter Voraussetzung des richtigen Verständnisses desselben von meiner Seite. Einzelne meine Darstellung begründende Stellen können nicht citirt werden.

S. 220. 19) Dial. 80. Romani quoque pontifices vel synodales conventus quotidie nova condunt decreta vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius illicita vel e converso fieri autumatis.

20) Ib. Ipsae quoque leges etc.

IX.

S. 221. 1) Charles de Rémusat, Abélard, tom. II. 530.

2) Introd. ad Theol.-Christ. Op. II 73. Comment. in epist. ad Romanos ib. 171, 184, 217. Theol.-Christ ib. 408, 414, 471, 477. Vergl. Cicero de legibus lib. II cap. IV. — Ueber die ähnliche Lehre Herberts von Cherbury s. Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 36—53. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik III 338. Ueber Tindal Lechler a. a. O. S. 327—341. — Jäger, Die Axiome der systematischen Theologie. Jahrbücher für deutsche Theol. Bd. XII. 514.

3) S. die Historia calamitatum insgesammt. Op. tom. I 1. Apologia ib. tom. II 720. Berengarii Apologetic. ib. 771—786. — Vergl. das Urtheil bei Joann. Saresber. Policrat. lib. VII cap. XIX Op. ed. Giles tom. IV 159. Interim philosophantium studia deridentur; si quid auditur incognitum, quasi profanum sit condemnatur aut si minoris est contemnitur. Nam ut ratione et auctoritate reprobetur, frustra exspectas. Si ratione et auctoritate niteris, consuetudinem, qua abutuntur et quam fecerunt, objicient.

4) Historia calam. Op. I 4, 28. Vergl. die Stelle in den Versus ad Astralabium filium altera rec. ib. 347, zweite Spalte.

Religio juvenis levis est impulsio mentis
Et tamquam torrens impetuosus aquae.
Quo vehementior est, citius siccabitur ipse
Excedensque modum deperit ille cito.

S. 222. 5) Dial. ed. Rheinwald 3 — et ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum. Quod profecto ideo certum est accidere, quod nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere, nec de his, quae ab omnibus dicuntur, impune dubitare. — — — Hi enim in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut, quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat. (Cf. ibid. 116. Et re vera etc. Introd. t. II 79. Nunc vero e contra etc.)

6) Ib. Anderswo wird den Kirchenmännern zu Gemüthe geführt, daß gerade sie die Neuerer sein. Ep. ad Bernard. Op. t. I 622, Vos quippe — — — paveatis.

7) Dial. 4, 8. Introd. t. II 74, 83. Theol. Christ. ib. 521.

8) Dial. 5. Historia calam. Op. t. I 19. Non curamus, inquit ille (Albericus) rationem humanam etc. Guil. abb. St. Theodorici de erroribus Guilelmi de Conchis Tissier, Biblioth. Cisterc. IV 127. Migne, Curs. t. 180 p. 334, Ratio autem fidei est, omnem rationem humanam fidei postponere etc.

9) Introd. ad Theol. Op. t. II 73 74, 78.
10) Ib. 78 oben. Dial. 5.
11) Theol. Christ. Op. t. II 523. Hist. cal. ib. I 24,
12) Dial. 4, 5, 6. — Berengarii Apologetic Op. II 772.
13) Dialog. 5. S. Anmerk 5. S.223.
14) Dialog. 5 116. Introd. ad theol. Op. II 79, 80, 82. Historia calamitatum. ib. I 18.
15) Theol. Ch. ib. II 523 — quae nec per incendia eorum, qui a populo deprehenduntur, compesci possunt. — Versus ad Astralabium filium secunda recensio l. l. 347 zweite Spalte unten:

Extorquere potes fidei mendacia frustra;
Ipsa fides non vi, sed ratione venit;
Mentiri natura nequit firmissima semper,
Conjectura fuit, quam dedit ipse locus.

16) Ib. 462. Interim autem dum ratio latet, satisfaciat auctoritas etc.
17) Dial. 49, 64. Introductio Op. II 79.
18) Dial. 8. Dicunt illi mihi etc.
19) Ib. 7 Postquam vero adulti sunt etc. S. VIII Anmerk. 1.
20) Sic et Non edd. Henke et Lindenkohl 16, 17 dubitando ad veritatem etc. Dial. 50.
21) Dial. 49, 50. Adeo autem ipsorum quoque judicio auctoritati ratio praeponitur, ut sicut vester meminit Antonius, cum humanae rationis sensus inventor fuerit literarum, cui sensus est incolumis, ei minime necessariae sunt literae. Quae (auctoritas) in omni philosophica disputatione ita novissimum aut nullum obtinere censetur locum, ut ea, quae a rei judicio i. e. ab auctoritate ducuntur argumenta, eos omnino inducere pudeat, qui de propriis viribus confidentes alienae opis refugium dedignantur. Unde bene philosophi talium argumentorum locos — — omnino extrinsecos et a re disjunctos et ab omni virtute destitutos judicaverunt etc. 51, 64.
22) Sic et Non insgesammt. — Die Ansicht Erdmanns, Grundriß der Geschichte der Philosophie zweite Aufl. I 264, Bittichers, Zeitschrift für historische Theologie Jahrg. 1870 S. 10, daß dem Buche eine skeptische oder oppositionelle Tendenz nicht zuzuschreiben sei, halte ich für eine völlig irrige, die „vulgäre" für die wahre. Der Verfasser hat nicht blos die Absicht erreicht seine Zeitgenossen zu täuschen; er hat auch die heutigen Historiker getäuscht, die übrigens aus Rettberg's Art. „Abälard" Herzog Real-Encyclopädie I 14 und Charles de Remusat II 355 entlehnt zu haben scheinen. — Vergl. die Aeußerungen Berengar's Apolog. Abael. Op t. II 784.
23) Sic et Non 14. Bernardi tract. de erroribus Abael. c. V § 12, 13. Op. t. I 656. Vergl. Anmerk. 2. 5.
24) Theol. Christ. Op. tom. II 523. Sic nec adhuc illam summam controversiam de sacramento altaris — — finem accepisse certum est. — Vergl. Berengar's Urtheil zweites Buch Cap. X S. 100. S.224.
25) Comm. in ep. ad Romanos Op. t. II 153, wo bereits die Vorstellung von einer Entwickelung, die Grundgedanken einer biblischen Theologie hervortreten. Similiter et novi tripartita est disciplina Testamenti, ubi quidem Evangelium pro lege est, quod verae justitiae ac perfectae formam docet. — — Nemo itaque post evangelium, quod perfectae est doctrinae, quasi superfluas epistolas calumnietur, cum has ad admonitiones potius quam ad doctrinam scriptas esse meminerimus, quamvis nonnulla in eis salubria documenta sive consilia contineantur, quae Evangelium non habet. — — 154 Perfectam tamen Evangelii dicimus doctrinam traditam esse, quantum ad verae justitiae formam et ad animarum salutem sufficiebat, non ad ecclesiae decorem vel ipsius salutis amplificationem. — — Sufficere autem saluti fortasse poterant ea, quae Evangelium de fide et spe et caritate seu sacramentis tradiderat,

etiam si Apostolica non addantur instituta etc. — — Voluit tamen Dominus et ab apostolis et a sanctis patribus quaedam superaddi praecepta vel dispensationes, quibus adornetur vel amplificetur Ecclesia etc. Theol. Chr. ib. 538, 539, wo man sich, will man anders des Verfassers Herzensmeinung richtig würdigen, durch die ostensibele apologetische Tendenz nicht irre machen lassen darf. Der Schlußsatz Multa quoque fidei neccessaria post evangelia ab apostolis vel apostolicis viris addita sunt, quae ex verbis evangelicis minime comprobantur, sicut est illud de virginitate matris domini etiam post partum jugiter conservata et de aliis fortasse multis giebt in Vergleich mit den aus dem Commentar zum Römerbriefe excerpirten Stellen viel zu denken.

26) Sic et Non 11. Bitticher, Zeitschrift für historische Theologie Jahrgang 1870 S. 14. Epist. ad Bernardum Op. tom. I 619—621. — Heloisens Fragen in Betreff der Differenzen der Evangelien Op. tom. I 243, 244. Abälard's harmonistischer Versuch ebd.

27) S. Cap. VII am Schlusse S. 215.

28) Dialog. 4, 5. Ita namque singulis hominibus proprii generis et eorum, cum quibus educantur, insitus est amor, ut contra eorum fidem quidquid dicatur abhorreant; et consuetudinem in naturam vertentes, quidquid didicerunt pium (pueri) obnixe tenent adulti etc. 7 Omnes quidem homines dum parvuli sunt nec adhuc discretionis aetate pollent, constat eorum hominum fidem vel consuetudinem sequi, cum quibus conversantur et eorum maxime, quos amplius diligunt. — Cf. Petri Venerabilis Tractatus contra Judaeos, Op. acc. Migne 600. Respondes omnem sectam sibi favere etc.

29) Ib. 6.

30) S. oben S. 199. Introd. ad Theol. Op. tom. II 77, 78. Dial. 50.

X.

S.225. 1) S. IX Anmerk. 30 Vergl. XIV.

2) Introd. ad Theol. Op. tom. II 79. Sic et Non 17. 76.

3) S. IX Anmerk. 16. Vergl. erstes Buch Cap. X S. 40. Cap. XIV S. 53.

4) Dial. 50 Nam et ipsi qui scripserunt nonnisi ex ratione, qua eorum abundare videntur sententiae, auctoritatem hoc est credendi statim eis meruerunt dignitatem. Gegen die Autorität überdies ebendaselbst 5, 7, 41, 48, 49, 53. Theol. Christ. Op. t. II 460.

5) Dial 53 — firmior rationis veritas quam auctoritas ostensa etc. 116.

6) Historia calamitatum. Op. ed. Cousin t. I 18.

7) Ib. Introd. Op. t. II 3, 66, 67, 76, 77, 142. Theol. Christ. ib. 447, 463.

8) S. oben drittes Buch Cap. XIII, XIV S. 173—182.

9) S. IX Anmerk. 5—15. Vergl. Invectiva in quendam ignarum dialectices Abaelardi Op. tom. I 695. Qui caeci duces caecorum nescientes, ut ait Apostolus, de quibus loquuntur neque de quibus affirmant quod nesciunt damnant, quod ignorant accusant. Lethalem judicant gustum, quem nunquam attigerunt. Quidquid non intelligunt, stultitiam dicunt, quidquid capere non possunt, aestimant deliramentum etc. 697 Non enim haereticorum etc. 699 praesertim quum etc.

S.226. 10) Sermo de sancto Joanne baptista Op. tom. I 590 werden die vorgeblichen Wunderthaten der Zeitgenossen, namentlich Norberts verspottet. Quod quidem — — mirati fuimus et risimus etc. — 591 ironisirt Abälard die Ausrede derer, welche das Mißlingen gewisser Wunderkuren durch den Hinweis auf „den Unglauben" der Patienten zu rechtfertigen unternehmen. — Dann folgt die denkwürdige Stelle, von welcher ich schon oben drittes Buch

V (s. das. Anmerk. 6, 7 S. 306) Gebrauch gemacht habe, und welche mit dem Endurtheil schließt Sed quia non sunt qui hanc promeruerunt gratiam, nec tam ad salutem aliorum, quam ad ostentationem sui quisque jam desiderat, jamque omnino fides illa periit, de qua Salvator ait Evang. Luc. XVII 6 etc.: cessantur penitus illa miraculorum beneficia etc. Ebenso Theol. Christ. tom. II 448 Talium ora quondam miraculis obtrusa sunt, cum illi verbis, sancti vero patres dimicarent factis. Praeterierunt miracula, crevit malitia etc. Ebenso die Invectiva s. Anmerk. 9 und 14 dieses Capitels. — Dialog. ed. Rheinwald 48 erklärt der Philosoph: Ante imperatorum quippe vel principum ad fidem vestram per miracula, ut dicitis, conversionem, paucos sapientum vel nullos vestra purificatio acquisivit etc. 46, 47. Judaei quippe tantum, quod animales vel sensuales, nulla imbuti philosophia — — solis exteriorum operum miraculis moventur ad fidem etc. Cf. ib. 51 Mitte. — Vergl. aber XV Anmerk. 5 S. 331.

11) S. Anmerk. 10 und 13.

12) Sermo de St. Joanne baptista. Op. tom. I 590.

13) Theol. Christ. ib. tom. II 521. Auctoritate quidem scripturae, quam non recipit, argui nemo potest etc. Dial. ed. Rheinwald 3, 99. Miror te rationibus tuis, quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus non dubitas minime cogendum esse. Schriftbeweise machen Eindruck nur auf die rationis expertes Op. t. I 696. — Vergl. Cap. XII Anmerk. 3 S. 328.

14) Introd. ad. Theol. Christ. Op. tom. II 67, 77, 78. Theol. Christ. ib. 519, 521. Invectiva in quendam ignarum dialectices ib. I 699. Hoc est rationibus plurimum isti, sicut illi maxime signis ad fidem moventur. Quum autem miraculorum jam signa defecerint, una nobis contra quoslibet contradicentes superest pugna, ut quod factis non possumus, verbis convincamus: praesertim quum apud discretos vim majorem rationes quam miracula teneant, quae utrum illusio diabolica faciat, ambigi facile potest etc. 697. Non enim haereticorum vel quorumlibet infidelium infestationes refellere sufficimus, nisi disputationes eorum dissolvere possimus etc. Dialog. 47 quasi haec (miracula) facere solius Dei sit et nulla in eis daemonum illusio fieri possit etc. 50, 67, 77, 78.

15) Introd. 78 — ad quam (fidem) non tam divinae auctoritatis induxit testimonium, quam humanae rationis cogit argumentum. Theol. Chr. ib. 460 Scimus omnes in his, quae ratione discuti possunt, non esse necessarium auctoritatis judicium. Dial. 53 Post rationem vero redditam, etiam si ratio non sit, sed videatur, nulla quaestio remanet, quia nulla dubitatio superest cf. 52 In hac se ipsa ratio demonstrat, quid sit, quid velit, scit sola. 47 hoc est rationes a praedicatoribus exigunt, quae sunt certa sapientiae instrumenta. Unde maxime — — armati.

16) Theol. Christ. Op. tom. II 521. Introd. 67, 76, 77.

17) Wie die auf beiderlei Zwecke berechnete Beweisführung in der Introductio und in der Theologia Christiana thatsächlich zeigt.

18) Dial. 53, Nemo quippe argui nisi ex concessis potest nec nisi per ea, quae recipit, convincendus est etc.

XI.

1) Dial. 50 — nisi ratio, quae naturaliter prior eis (scripturis) est, de ipsis prius haberet judicare. Cf. 49 Si enim fides ratione minime sit discutienda — — sed statim his, quae praedicantur, assentiendum, quoscunque errores praedicatio seminet, suscipere nihil refert, quia nihil licet ratione refellere, ubi rationem non licet adhibere etc. S. 227.

2) Ib. 9.

3) Ib. 8. Introduct. Op. tom. II 78.
4) Ib. Dial. 4 Tum ille etc.
5) Dial. 4.
6) Ib. 4, 5, 41, 53.
7) S. Anmerk. 8.
8) Introd. Op. tom. II 79, 83. Historia calamit. tom. I 18 Dialogus etc. 48. Nec eorum auctoritati ita concedimus, ut dicta ipsorum ratione non discutiamus, antequam approbemus. Alioquin philosophari desisteremus etc. 116.
9) Introd. Op. tom. II 78.
S.228. 10) Theol. Christ. Op. tom. II 448 unten. Cf. 450. Introduct. 67, 72. Dialectica. Pars IV. Analytica posteriora Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin 434, 435.
S.229. 11) Theol. Christ. 450. Haec adversus illos dicta sufficiant etc. Dialog 52· Christianus. Nemo certe nostrum, qui discretus est, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat nec rationabiliter his, quae dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum ratione praemissa.
12) Dialectica l. l. 434, 435.
13) Versus ad Astralabium filium altera recensio Op. t. I 346. Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit etc. 347 Utere fortuna, sed ratione magis.

XII.

1) Theol. Christ. Op. tom. II 448 In ipso enim solo plenitudo est scientiarum, cujus donum omnis scientia. Scientia quippe est comprehensio veritatis rerum.
2) S. Anmerk. 3.
S.230. 3) Theol. Christ. tom. II 460, 461, 462. Credi itaque salubriter etc. 477, 481, 519. Non enim hoc opusculo veritatem docere, sed defendere intendimus, maxime adversus pseudophilosophos, qui nos philosophicis maxime rationibus aggrediuntur. Unde et nos per easdem, scilicet philosophicas rationes, quas solas recipiunt, et quibus nos impetunt, eis praecipue satisfacere decrevimus, defendendo veritatem potius quam docendo.
4) S. Anmerk. 3, 6.
5) S. Anmerk. 6.
6) Theol. Christ. Op. tom. II 460. Ex quo liquidum est, tales omnium hominum misserrimos esse, qui tam fide quam spe destituti, nec cum philosophis immortalitatem animae credent, nec Deum remuneratorem bonorum exspectabunt, toti sensuum experimentis dediti, sicut pecora, et cum pecoribus suam ponentes sortem, quae cum carne penitus deficiunt, atque hic omnino moriuntur. Ad haec quippe recipienda et credenda nec sensuum experimentis nec humanis cogi rationibus poterunt, sed sola auctoritate sunt conducendi. Ib. 456, 457, 454 Quod enim id solum recipiunt, quod eis ratio sua persuadet etc. 459 — nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur, aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta etc. Cf. 450, 451. 452, 453, 455, 463 — adversus eos, qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes, quas noverunt etc. Introd. 141, 142 — inveniemus apud eos, qualiter pseudo — philosophos refellere possimus et eorum non rationes, sed sophismata dissolvere, quibus de providentia Dei adeo simplicium fidem perturbare solent etc. S. oben drittes Buch Cap. XIII S. 174.
7) S. Anmerk. 6.
8) S. Anmerk. 6.

9) Introd. Op. ed. Cousin tom. II 79 Proprie quoque (fides) de invi- S.231.
ibilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibi-
:s naturae distinguuntur etc. Neander, Der heil. Bernhard S. 138. Vergl.
nmerk. 20.

10) Theolog. Christ. 454 S. Anmerk. 6.

11) Introd. 67 De quo quidem nos docere veritatem (s. Anmerk. 3) on promittimus, ad quam neque nos neque mortalium aliquem sufficere edimus; sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum c. 68, 87, 91 Theol. Christiana 463, 464 umbram, non veritatem esse ofitemur 477 Aequum equidem est, ut quod ab omnibus creaturis longe motum est, longe diverso genere loquendi efferatur, nec illa unica ma-itas communi ac publica locutione coerceatur etc. 481 Quid itaque mi-m, si cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institu-onis humanae sermonem excedat? etc. 523 Die Stelle 460 in Anm. 20.

12) Theol. Christ. 456 Quippe quod plus de Deo etc. 457, 461. s. ap. XIV Anmerk. 6 464, s. Cap. XIV Anmerk. 5.

13) Ib. 477 — cum summus philosophorum nec quid (Deus) sit dicere isus sit: hoc solum de eo sciens, quod sciri non possit ab homine. Hoc im docere rectae Sophiae incarnandae reservandum erat, ut ipse per ipsum sui notitiam afferret Deus, cum ad ejus notitiam nulla surgere creatura sufficiat etc. Ib. 456 non nisi eo revelante etc. 458 isi enim se ipse etc. Introd. 79.

14) Introd. 79 Theol. Christ 456. 458.

15) S. Anmerk. 6. Dial. 51 Quod vero dixisti in rationibus quoque scernendis sive cognoscendis nonnumquam errari, verum utique est atque quidum. Sed hoc eis accidit hominibus, qui rationalis peritia hilosophiae et argumentorum carent discretione.

16) S. die Stelle Theol. Christ. 454 in Anmerk. 6.

17) Theol. Christ. 551. S. XIII Anmerk. 7 S. 313.

18) Ib. cf. 462.

19) Introd. 91 Attendite — quantum ab invicem dissonent divinae S.232.
. humanae traditiones, spirituales et animales philosophi etc. Theol.
hr. 463 letzte Zeile.

20) Anmerk. 9 und Introd. 8, 88 Theol. Chr. 460. Id quoque pro ra-one satis esse debet, ut qui cuncta longe transscendit, per omnia huma-ae discussionis atque intelligentiae vires excedat, et quod capi non po-sst loco, humano non comprehendatur animo. Quae enim major indigna-o fidelibus habenda est, quam eum se habere Deum profiteri, quem atiuncula humana possit comprehendere aut mortalium lin-ua disserere? Vergl. XIV Anmerk. 7.

21) Theol. Christ. 462.

22) Ib. Vergl. Anmerk. 6 und 19,

23) Theol. Christ. 460 Ad haec quippe recipienda et credenda nec ensuum experimentis nec humanis cogi rationibus potuerunt sed sola uctoritate sunt conducendi.

24) L. l. 461. Cf. Dial. 47 Cap. X Anmerk. 10 S. 326.

25) S. IX Anm. 16. Theol. Christ. 457 Audiant saltem philosophorum onsilium etc. 496 Multa autem tradunt philosophi, quae eo solum modo mentur, quia auctoritate philosophorum confirmantur, non ratione aliqua, uae appareat; quanto magis ea, quae Deus tradit etc.

26) L. l. 456, 457, 461, 464.

27) S. die Stelle aus Theol Christ. 460 in Anmerk. 20. S.233.

28) S. Anmerk. 11. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. II 165.

29) Theol. Christ. 454.

30) Introd. 67, Theol. Christ. 463. Nam et divino fretus auxilio — — spiritus. 551 Quibus si resistere possumus lacessiti, satis esse debet,

quod nos defendimus. 462 Ad extremum illud nobis opponendum arbitror, ut dicere illi tales velint, se non ideo fidem nostram reprobare, quia probari vel disseri non valet, sed magis quia defendi non potest, cum eam penitus manifestae rationes stare non permittant.

31) Introd. 87. Cf. Theol. Ch. 461, 523, 551.

32) Introd. 3, 67. Theol. Ch. 464.

33) Introd. 67. Theol. Ch. 460.

34) S. Anmerk. 29—31

XIII.

S.234. 1) Historia calamitatum. Op. I 18. Introd. ib. II 79, 83. Dial. 116.

2) Theol. Ch. 456, 458, 462. Credi itaque salubriter debet, quod explicare non valet etc. Introd. 88. Die religiöse veritas creditur, non videtur.

3) Introd. 78 Distinguitur itaque fides talis a fide Abrahae, qui contra spem in spem credidit etc. At numquam, si fidei nostrae primordia statim meritum non habent, ideo ipsa prorsus inutilis est judicanda, quam postmodum caritas subsecuta, obtinet quod illi defuerat. Nam quam multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi! Quod de Apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognoscimus. Sic et in Pauli conversione gestum videmus etc.

4) S. Anmerk. 3 und l. l. 79 Cito autem sive facile credit, qui indiscrete atque improvide his, quae dicunt, prius acquiescit, quam hoc ei quod persuadetur ignota ratione, quantum valet, discutiat, an scilicet adhibere ei fidem conveniat — — —. Nunc vero e contra plurimi solatium suae imperitiae quaerunt, ut cum ea de fide docere nituntur, quae ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent, qui ea quae dicantur antequam intelligat, credit etc.

S.235. 5) Vergl. Anmerk. 4, 5.

6) Sic et Non edd. Henke et Lindenkohl 16, 17. Introd. Op. II 79 Theol. Ch. 461.

XIV.

S.236. 1) S. Cap. XIII Anmerk. 4.

S.237. 2) Introd. 65, 66, 77. Theol. Christ. 463. Nam et divino etc.

3) S. Cap. XII Anmerk. 23. Vergl. Introd. Op. II 66.

4) Theol. Christ. 456 Quippe quod plus de Deo a nobis sentitur, plus a nobis diligitur, et cum profectu intelligentiae caritatis accenditur flamma etc.

5) Anmerk. 4. Theol. Christ. 462, 464. His contra adversarios praelibatis, ad propositum festinemus, illo prius a nobis commemorato atque constituto, ne si in tanta obscuritate ratio caligaverit, quae magis religione quam ingenio conspicitur etc. 457 Tanta est enim illius gloriae beatitudo, ut nemo eam videre queat, qui simul non sentiat.

S.238. 6) S. Anmerk. 4, 5. Theol. Chr. 457, 458, 459, 461. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit.

7) Introd. 8 unten 9 oben 79, 87. Theol. Christ. 459 perpende, quisquis es, quanta praesumtio sit de eo, quod cuncta transcendit humana, discutere ratione nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus fidem et

spem tollere, cum utramque de non apparentibus constet. Ib. 460. Id quoque etc. 461 Sed fortasse — — meminimus 462 Credi itaque salubriter debet — — rationes. Expositio Symboli Apost. Op. tom. I 606 cum autem fides etc.

8) Introd. 8 August. tractat. in Joann. evangel XL § 9 Ed. Venet. tom. IV 752.

9) Neander, der heilige Bernhard und sein Zeitalter S. 138, 139 Böhringer a. a. O. II 2 S. 123, Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I S. 130.

10) S. oben S. 222—224. Introd. 77, 78, 83, Dial. 43, 48, 49, 50.

11) Anmerk. 4—7.

12) Gegen Erdmann in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Bd. VIII 127.

13) Anmerk. 6. S.239.

14) Introd. 77 Fidem non nudam Apostolis atque inopem rationis reliquit Quae quamvis potentissima ad salutem, tamen nisi per doctrinam instruatur, habebit quidem inter adversa, tutum diffugiendi recessum, non etiam habebit constantem obstudendi? securitatem etc.

15) S. z. B. Exposit. symb. Apost. Op. tom. I 603, 604 Introd. ib. tom. II 9 Catholica quippe est fides, id est universalis, quae ita omnibus necessaria est, ut nemo discretus absque ea salvari possit. Bene Athanasius cum praemisisset „Haec est fides catholica" etc.

16) Gegen Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie zweite Auflage Bd. I S. 269.

17) Introd. ad Theol. Christ. Abael. Op. ex rec. Amboesii. Parisiis S.240. 1616 p. 1055. ed. Vict. Cousin tom. II 74. Quid enim prodest clavis aurea, si aperire, quod volumus, non potest etc. ib. 1059, 1060, 1064 (ed. Vict. Cousin tom. II 82) Quid denique magis ridiculosum — — — Hoc igitur docente intelligimus, hoc suggerente disserimus, quae nos ipsi non possumus, ipsa etiam Dei et trinitatis mysteria etc.

XV.

1) S. oben S. 215—220, 223, 229.

2) Exposit. symb. Apost. Op. tom. I 607.

3) Introd. ad Theol. Christ. tom. II 123 seq. Theol. Christ. 560. S.241. Dial. ed. Rheinwald 120, 121. — Dorner, die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II 440.

4) Introd. 97, 141 Theol. Christ. 560.

5) Introd. 141 Qui etiam cum ea quae per miracula fiant impossibilia dicunt vel contra naturam fieri profitentur, ut virginem parere vel caecum ulterius videre, profecto ad usitatum naturae cursum vel ad primordiales rerum causas respiciunt, non ad exellentiam divinae potentiae, quam videlicet constat ex propria natura quidquid decrevit posse, et praeter solitum ipsas rerum naturas quocunque modo voluerit permutare. Quae si nunc — — consistere.

6) Ib. 91. — Vergl. aber oben X Anmerk. 10.

7) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. II S. 492 fd. S.242.

8) S. oben Cap. V S. 206.

9) Comment. in ep. ad Romanos Op. II 203—207 s. Cap. V Anm. 1. S.243. S. 320.

10) Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I S. 40, Bd. III, 380.

11) S. Anmerk. 13, 14.

12) Vergl. Ritschl a. a. O. I S. 39.

S. 244. 13) S. Bernardi tract. de erroribus Abaelardi. cap. VII. Op. ed. Mabillon t. I 659, cap. IX. ib. 662. Guilel. abb. ep. (s. Cap. XVI Anmerk. 7 ib. 303 E N. 326. Vergl. das Urtheil Gaufrids Bouquet, Recueil des historiens des Gaules. t. XIV 370 not. c. Ego mihi aliquando recolo magistrum fuisse illum, qui pretium redemptionis evacuans nihil in sacrifici dominicae passionis commendabat nisi virtutis exemplum et amoris incentivum, Guilelmi St. Theodorici prope Rhemos abbatis disputatio advers Abaelardum, cap. VII. Migne curs. t. 180 p. 269 C. Quod et scholar ejus quasi ex sententia ejus submurmurant — — non fuisse necessariu in mundo Christi adventum. Sicut enim prae manibus habetis et lege potestis, invadit sacramentum communis salutis de passione et morte Chri etc. Ib. p. 276 A, B. Cum enim in dispensatione etc.

14) S. Bernardi tract. l. cap. VII. Imcomparabilis doctor, qui eti profunda Dei sibi aperiens et ea quibus vult lucida et pervia facie altissimum sacramentum et mysterium absconditum a saeculis, sic nobis mendacio planum et apertum reddit, ut transire leviter per illud pos quivis etiam incircumcisus et immundus — Ganz anders urth Ritschl a. a. O. (s. Anmerk. 10), dessen Erörterung mir übrigens nicht g verständlich geworden ist.

XVI.

S. 245. 1) Sic et Non. edd. Henke et Lindenkohl 18—23.

2) Theologia Christ. Op. t. II 464. Quid verum sit, noverit Dominus; quid autem verisimile ac maxime philosophicis consentaneum rationibus, quibus impetitur, dicturum me arbitror. In quo quidem si, culpis meis exigentibus, a catholica, quod absit, exorbitavero intelligentia vel locutione, ignoscat ille mihi, qui ex intentione opera dijudicat etc. Apologia ib. 720. Scripsi forte aliqua per errorem, quae non oportuit: sed Deum testem et judicem in animam meam invoco, quia in his, de quibus accusor, nil per malitiam aut per superbiam praesumpsi. Multa in scholis multis loquutus sum nec umquam aquas furtivas vel panem absconditum habuit mea doctrina. Palam loquutus sum ad aedificationem fidei sive morum, quod mihi salubre visum fuit, et quaecunque scripsi, libenter omnibus exposui, ut eos judices, non discipulos haberem.

S. 246. 3) Epist. Samsonis, archiep. Rhem., S. Bernard. Op. ed. Mabillon t. I 185, N. 191. Ep. Henrici, arch. Senon., ib. t. I 310 N. 337. Bern. ep. ib. I 306, N. 330, 331, 332. ib. t I 181 N. 188. Ita usurpat sibi omnia humanum ingenium, fidei nihil reservans ib. 184 N. 191 — Christianae fidei meritum evacuare nititur ib. 182 N. 189.

4) S. Anmer. 4.

5) S. Anmerk. 7, 8.

6) S. Bernard. Op. I 181, ep. N. 188 § 1 tract. de erroribus Abaelardi cap. I § 1 t. 184, cap. IV § 1, ib. 655, cap. VII s. Cap. XV Anm. 14. Samson. ep. N. 191 § 1 t. I 184.

7) Guilelmi abb. ad Gaufrid. Carnot. ep. et abbatem Clarev. ep. I. t. I 303 E N. 326 — iterum nova docet, nova scribit etc. Bern. ep. N. 330. Nova fides in Francia cuditur etc. S. Anmerk. 8.

8) L. l. t. I 183 A N. 189 § 2. Novum cuditur populis et gentibus evangelium, nova proponitur fides etc. Tract. de errorib. Abael. cap V § 12. Tu novum condis evangelium? Quintum Ecclesia evangelistam non recipit etc.

9) L. l. t. I 310 N. 336 § 1 simplicitas fidelium deridetur, ib. 183 E N. 188.

10) Fulconis prioris de Deogilo Abaelardi. Op. ed. Victor Cousin 703. Wilkens, Peter Abälard, Göttingen 1855.

11) Bernardi Op. t. I 307 E N. 331. Rudes et novellos auditores — S.247.
— — et eos, qui, ut ita dicam, prima fidei elementa vix sustinere possunt, ad mysterium sanctae Trinitatis, ad Sancta Sanctorum, ad cubiculum Regis introducit etc.

12) L. l. t. I 310 E N. 337 ex auctoritate magistri sui Abaelardi etc. Guilelmi de Mauretania. ep. d'Achery, Spicileg. ed. II tom. III 524.

13) Bern. Op. t. I 310 N. 337 — insuper alia multa ab iisdem absona prorsus et absurda et plane fidei catholicae sanctorumque patrum auctoritatibus obviantia proferrentur etc. ib. 186 B N. 193. Transgreditur terminos, quos posuerunt patres nostri etc. Tractat. de erroribus. Abael. cap. V — non veritus contra praeceptum sapientis transgredi terminos etc.

14) Ep. Guilelmi abbat. l. l. 304 N. 326 nova dogmata etc.

15) L. l. I 307 N. 331.

16) S. Cap. XV Anmerk. 14, Cap. XVI Anmerk. 3.

17) Bern. Op. t. I 307 N. 331, ib. 308 N. 332. S.248.

18) L. l. t. I 184 N. 191, ib. 185 N. 192.

19) L. l. t. I 182 B N. 188.

20) S. Anmerk. 21.

21) L. l. t. I 308 N. 332, ib. 310 N. 337, ib. 185 N. 191.

22) Guilel. abb. St. Theodor. ep. l. l. t. I 304 A N. 326, Emortuis quippe ex ecclesia omnibus paene doctrinae ecclesiasticae magistris etc.

23) L. l. 308 N. 332 disputantem cum pueris, conversantem cum mulieribus etc.

24) Ep. Heloissae ad Abaelardum ej. Op. t. I 76. Quis enim regum aut philosophorum tuam exaequare famam poterat? Quae te regio aut civitas seu villa videre von aestuabat? Quis te, rogo, in publicum procedentem conspicere non festinabat, ac discedentem collo erecto, oculis directis non insectabatur? Quae conjugata, quae virgo non concupiscebat absentem? —

25) Bern. Op. t. I 182 N. 189. Volant libri etc. Urbibus et castellis ingeruntur pro luce tenebrae etc.

26) L. l. 303 N. 326 transiliunt Alpes etc. S.249.

27) L. l. 307 N. 330 — quod manibus et finibus Romanorum libros et sententias incluserit N. 331. Ad haec gloriatur etc. N. 336, N. 191 § 1 am Schlusse. N. 188 § 2 a pluribus lectitatur in curia N. 193. Securus est etc.

28) S. drittes Buch, Cap. XIV S. 181.

29) Nach Otto v. Freisingen de rebus gestis Friderici lib. II c. XXI. Wilhelm von Giesebrecht, Arnold von Brescia. München 1873. S. 7. Dagegen weiß nicht nur Bernhard von Clairvaux, sondern auch die Historia Pontificalis c. 31 Pertz S. S. XX 537 über diesen ersten Aufenthalt Arnolds in Frankreich nichts.

30) Darüber hat die eben citirte neue Quelle (Hist. pontif.) Neues. S. über dieselbe Kugler in Sybels historischer Zeitschrift XXIII 61. Giesebrecht schreibt die Abfassung dem Johannes von Salisbury zu, a. a. O. S. 8, welche Hypothese bereits von Wattenbach, Deutschlands Gesichtsquellen, dritte Aufl., Bd. II 236, gebilligt ist.

31) Giesebrecht a. a. O. S. 11. S.250.

32) Neue Nachricht der Hist. Pontif. c. 31, welche die Notiz in Bernardi Cl. ep. N. 189 verdeutlicht.

33) Ep. N. 188, 192, 193, 331, 332, 333, 334, 335, 338, Hefele, Conciliengeschichte V 409.

34) Ep. N. 189. Bern. Op. t. I 185.

35) Die Historia pontific. c. IX Pertz t. XX 522 giebt über die Eifersucht der Cardinäle auf die Machtstellung Bernhards überaus interessante, Das, was wir bei Otto v. Friisingen de reb. gestis Friderici lib. I

c. 57 lesen, bestätigende Nachrichten. Diese beziehen sich allerdings dire[illegible] auf die Zeit nach Abälards Tode und motiviren den außerordentlichen Au[illegible]bruch des Unwillens der Cardinäle durch die detaillirte Erzählung von de[illegible] eigenmächtigen Handeln Bernhards in der Angelegenheit Gilberts de la Porr[illegible] vor dem Concile zu Rheims; aber eine starke Verstimmung gegen den A[illegible] war in diesen und anderen Kreisen (s. Bereng. ap. l.) wohl schon s[illegible] Jahren verbreitet. Ebd. c. 8 S. 522 — cujus (abbatis) consilio tam sace[illegible]dotium quam regnum prae caeteris agebatur. (Cf. Berengarii scholast. ap[illegible] loget. Abael. Op. t. II 772, 775.) De ipso tamen varia opinio est al[illegible] sic aliis sic sentientibus de eo, quod viros in literis famosissimos Petr[illegible] Abaielardum et praefatum Gislebertum tanto studio insectatus est, ut alter[illegible] Petrum scilicet condemnari fecerit alterum adhibita omni diligentia ni[illegible]u sit condemnare. Berengarii schol. ep. ad episc. Mimatensem. Abaela[illegible]d Op. tom. II 787. — Hauréau, Singularités etc. 263.

S.251. 36) Wie ich zu schließen wage aus den Anmerk. 33 angeführten Brie[illegible]en in Vergleich mit der Notiz der Hist. pontif. c. 31 — adhaesit (Arnol[illegible]us Brix.) Petro Abaielardo partesque ejus cum domno Jacincto, qui n[illegible]nc cardinalis est, adversus abbatem Clarevallensem studiosus fovit.

37) Innocentii II. papae epist. ad arch., Sen. et Rhem. Bernardi [illegible]p. ep. N. 194; ep. ad archiep. Senonensem Rhem. et Bernardum Clarev. [illegible]b-batem Mansi XXI 565.

XVII.

S.252. 1) S. Anmerk. 2.

2) Ueber Irenäus s. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Op[illegible] S. 74 fg. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 312 fd. Zie[illegible] Irenäus Bischof von Lyon, S. 37, über Justin Ritschl a. a. O. S. [illegible] Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, § 7 [illegible] § 17. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XII S. 101. [illegible] Schon bei dem Erstgenannten lesen wir adversus haereses lib. IV cap. [illegible] § 1 ed. Stieren 601. Nam Deus primo quidem per naturalia praece[illegible] quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per decalog[illegible] (quae si quis non fecerit, non habet salutem) nihil plus ab eis [illegible] quisivit. Cf. lib. IV c. IX § 3 Stier. I. 586. Dagegen ib. lib. IV cap. XIV [illegible] 598. Sequi autem Salvatorem participare est salutem. J[illegible] Martyr. Dial. cum Tryphone Judaeo cap. XLV καὶ γάρ — — σωθήσονται. Pelagius und Julianus wiederholten nur in dieser Hins[illegible] was einst in der altkatholischen Kirche ohne Anfechtung gelehrt war. Fra[illegible] ap. August. de peccato originali c. XXVI § 30 Op. ed. Venet. tom. [illegible] 331 Op. imperf. lib. I c. XCIV ib. tom. XIV 1144 lib. I c. IV ib. [illegible] lib. II c. CCXXII ib. 1285 lib. III c. CVI ib. 1344. Ep. ad De[illegible] c. VIII, IX. Wörter, der Pelagianismus S. 346, 351, 356, 357, [illegible] 365, 366.

3) S. Anmerk. 1.

4) Eusebii Demonst. Evang. lib. I cap. VII § 21, Dindorf lib. III cap [illegible] VI § 24, 25, lib. IV cap. I. Praep. Evang. lib. I. cap. IV §. 9.

5) August. ep. CII, Op. ed. Venet. t. II 362 de civitate Dei lib. X [illegible] c. XLVII. cf. lib. X cap. XXV. Enchirid. § 31. De praed. sanct. c. [illegible] de baptismo lib. VI cap. XLIV. Retract. I cap. XIII § 1. Vergl. [illegible] S. 19, 39.

6) S. oben S. 134.

S.253. 7) Schon Augustin. de utilitate credendi, § 15, Op. ed. Venet. [illegible] X 65 hat den Gedanken von einer Vergleichung der Religionen angebe[illegible]

Charles de Rémusat, Abael. t. II 348. — Ep. Guil. S. Bern. Op. Mabillon I 304 B N. 326 § 2 „censor fidei“.

3) Abael. Op. I 6, 9, 16, 28. S.254.
9) Ib. 72—78. S. Bernard. tractat. de erroribus Abael. cap. V § 13.
10) Vergl. Cap. IX, X, XI. S. 222—229. S.255.
11) S. Cap. XII S. 229 fg. Cap. XIV Schluß S. 239. S.256.
12) S. z. B. Introd. in Theol. Chr. t. II 8, 67, Theol. Ch. 462, les de Rémusat tom. II 200, 298, 299.
12a) Fidei confessio ad. Heloissam. Op. t I 680, 681. Apol. t. II 720.
13) S. Cap. IX Anfang S. 221. Cap. XVI S. 245 fg.
14) Charles de Rémusat I 96. Hefele, Conciliengeschichte V 321. Schöne, inallegat Cuno von Pränefte, S. 76.
15) Abälards Appellationsschreiben ist nicht mehr vorhanden. Im S 257. igen s. Hefele a. a. O. V, S. 405 fg.
16) Das Bekenntniß der Wahrheit wird gefeiert Versus ad Astralabium ·ec. Op. t. I 346.

Vincere contemptu mundi virtute perire
Cautela haec magni regula magna viri.

Dagegen ebend. 348:

Dissimulat simulat sapiens pro tempore multa
Paucaque vi peragit, plurima consilio etc.

17) Scito te ipsum l. l. t. II 592.
18) Heloise an Abälard l. l. I 76. Non enim rci effectus, sed efficientis :us in crimine est; nec quae fiunt, sed quo animo fiunt, aequitas pensat. n autem animum in te habuerim, solus, qui expertus es, judicare potes Abälard an Heloise l. l. 90. Et hoc fortassis aliquo modo laudabile eo acceptabile quoquo modo videtur, si quis videlicet exterioris opexemplo quacunque intentione non sit ecclesiae scandalo, nec jam psum apud infideles nomen Domini blasphemetur nec apud carnales ssionis suae ordo infametur etc.
19) Hist. calamit. insgesammt. Ruzelini ep. ad Abael. Op. t. II 793.
20) S. die der Heloise in der Hist. calamit. Op. t. I 12 cap. VII in Rund gelegte Rede; die Aeußerungen in ihrem Briefe ep. II Op. I 75. quippe etc.
21) Ep. III zu Anfang Op. I 75. Ep. V. ib. 99, 101, 104.
22) Hist. cal. Op. I 3, Ep. I 3, Ep. Hel. ib. 72. Scripsisti ad amicum 75. Quod et tu ipse etc.
23) Heloiss. ep. ad. Abael. Op. t. I 89. Quocunque loco etc. cf. S.258. 3, 77.
24) Ep. V. Op. I 98, 99. Vergl. die Geständnisse Heloise's l. l. 87, 88, Fulconis ep. ib. 705.
25) L. l. 96. Aut si adhuc — — — habebis 98. Superest tandem etc.

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.

Geschichte

der

religiösen Aufklärung

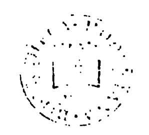
im

Mittelalter

vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange
des vierzehnten

von

Hermann Reuter.



Zweiter Band.

Berlin, 1877.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)

Vorwort.

Auch bei der Revision des Manuscripts und der Correctur dieses zweiten Bandes bin ich durch meine lieben Freunde, den Herrn Professor Dr. Brieger in Marburg und den Herrn Professor Dr. Tschackert in Halle gütigst unterstützt worden. Einige Notizen haben mir Herr Professor Dr. Dove in Breslau und Herr Professor Dr. Winkelmann in Heidelberg geliefert. Ich spreche auch an dieser Stelle den ergebensten Dank dafür aus.

Die Aufgabe, welche ich mir gestellt habe, deutlicher, als dies bereits in der Vorrede zum ersten Bande geschehen ist, zu bezeichnen, vermag ich nicht. Darum ist es mir auch nicht möglich die Bedenken einiger Kritiker zu entkräften. Wohl aber habe ich allen Grund zum Danke für das Wohlwollen und die Gunst, welche diesem Versuche von dem Publicum bisher gewidmet worden sind.

Inwieweit das Urtheil desselben mit dem meinigen übereinstimme, zeigt der Schluß S. 304.

Göttingen am 9. Juni 1877.

Dr. Hermann Ferdinand Reuter.

Inhalt.

Fünftes Buch.

I.

Die Vermuthung, mit welcher das vierte Buch schließt, daß Abälard meist den Eindruck des Aufklärers hinterlassen habe, wird durch nicht wenige sichere Data aus der Zeit nach seinem Tode bestätigt. Diejenigen neologischen Ansichten, welche in den unmittelbar folgenden Decennien hervortraten, hat man meist mit seiner Lehre in Verbindung gebracht[1]). Was sein Ehrgeiz so leidenschaftlich begehrte, als der Anfänger einer neuen Epoche anerkannt zu werden, das ist ihm in dem Urtheile auch der späteren Generation über seine Bedeutung wirklich zu Theil geworden, vielleicht in noch anderer Weise, als er dachte. Dankbare Schüler und neidische Polemiker[2]) haben gleicherweise dafür gesorgt, daß das Andenken des Todten erhalten werde. Die Nachwirkungen seiner ächten materiellen Doctrin sind groß; größer aber ist die Macht seines Namens gewesen und geblieben. Man setzte seinen Einfluß auch da voraus, wo er von dem unbefangenen Forscher bezweifelt werden muß. Verhältnißmäßig selbständige Entwickelungsreihen werden als Emanationen[3]) seiner Schule vorgestellt; was eigenartigen Ursprungs ist, als Erneuerung oder Fortsetzung seiner Theologie beurtheilt. Man neigt dazu, in ihm den Urvater der dialektischen, gegen die Autorität des Kirchenglaubens gleichgültigen Wissenschaft zu sehen[4]).

Das mag man immerhin als eine Ueberschätzung betrachten dennoch ist nicht Weniges von wahrer Schätzung in diesen Aussagen enthalten.

Die Anregungen, welche von Abälard ausgegangen, sind hier und da mit seinen Leistungen; die außergewöhnliche geistige Bewegung, welche er in der That begründet hat, ist wenigstens beziehungsweise mit der Ausbreitung der Herrschaft seiner systematischen Lehre verwechselt. Da Niemand bisher das Recht des Freidenkens mit so eigenthümlichem persönlichen Pathos vertheidigt hatte wie er, so kam man dazu, auch da an ihn zu erinnern, wo irgend wie ähnlich scheinende Tendenzen Anderer Veranlassung zu Klagen gaben.

Und diese werden bis zum Ende des Jahrhunderts laut. Alles, was man unternommen hatte, in dem Vorkämpfer des neologischen Fortschritts diesen selbst zu unterdrücken, war vergebens geschehen. Die Unruhe des Suchens und Untersuchens, die Spannung des Zweifels, die Arbeit an der Erhaltung einer selbständigen Wissenschaft, die Reibungen mit der Kirchenlehre oder mit dem, was man dafür ausgab, dauerten fort. — Daß dieselben aber doch nicht unvermeidlich seien, meinte grade derjenige zeigen zu können, welcher diese kritische Generation heranzubilden wesentlich mitgeholfen hatte.

Bernhard Sylvester[5]), der Zeitgenosse und nach einer Nachricht der Schüler Abälards, hatte trotzdem eine selbständige Bahn neben ihm verfolgt; Johann von Salisbury[6]) rühmte ihn als die ergiebigste Quelle des Wissens in Frankreich. Seine Schule zu Chartres[7]) war die eigenthümlich organisirte Unterrichtsstätte, welche vor allem in das Studium der Alten methodisch einführte, weil auf diesem Fundament alle neuere Bildung[8]) ruhe. Die seinige erwies sich wesentlich als die alte. Der Neigung nach ein einsiedlerischer Grübler[9]), vielleicht nur im Gefühl der Pflicht ein praktischer Pädagog, hielt er sich, wie es scheint, von der Kirche fern. Er gab ihr keinerlei Anstoß, noch viel weniger aber ein Zeichen der Sympathie. Ihn verlangte nicht nach dem Gebrauch ihrer Seligkeitsmittel, nach ihren Tröstungen; er tröstete sich in seiner Weise[10]). Der Platonismus[11]) oder

das, was er dafür hielt, sollte ihn als die ächte Religion des Geistes befriedigen. Um so weniger kam er dazu, durch Angriffe auf die Tradition der Volksreligion die Gläubigen zu ärgern oder das kirchliche Dogma rationalistisch auszubeuten, die Aufklärung in der christlichen Gesellschaft auszubreiten. Seine vornehme Wissenschaftlichkeit ignorirte[12]) die kirchlichen Ordnungen und Lehren. Auch die schriftstellerische Arbeit war einem anderen Publicum gewidmet, als demjenigen, welches vornehmlich nach theologischer und kirchlicher Literatur begehrte. Der Megakosmos und Mikrokosmos, welche beide erst neuerlich uns vollständig[13]) durch den Druck bekannt geworden sind, gehörten neben des Boethius Schrift[14]) von dem Troste der Philosophie zu den in den interessirten Kreisen gelesensten Büchern[15]) in den mittleren Jahrzehnden des zwölften Jahrhunderts. Der Wechsel der gebundenen und ungebundenen Rede, die wunderliche Mischung poetischer Phantasien und speculativer Gedanken, das Helldunkel, welches über das Ganze ausgebreitet ist, waren vielleicht für Manche eben so viele Reizmittel der Lectüre. Mochten dieselben auch einige Stellen eben so wenig verstehen[16]), als wir heutigen Tags, sie labten sich vielleicht doch an dieser überschwänglichen Tiefsinnigkeit. Das Geheimnißvolle mochte ebenso anziehen, als die Entdeckung der klaren Thatsache, daß hier von allem den, was Offenbarung heißt, gänzlich abgesehen sei. Auch wir dürfen bezeugen, daß das Buch eben so gut einen Heiden zum Verfasser haben könnte, als einen Gelehrten, welcher inmitten eines christlichen Volks und doch im Alterthum lebte. Mythologische Figuren und Namen werden geflissentlich gebraucht; dogmatische Formeln, so viel ich beobachtet habe, nirgends[17]). Wie hätte auch ein Autor, welcher eine Verquickung des Philosophischen mit Christlich-Religiösem, wie sie in den Schriften des Johannes Scotus Erigena versucht war, offenbar nicht liebte, — der aller Theologie mißtraute[18]), in dem Grade sich vergreifen können? — Das Interesse an der reinlichen Darstellung seiner Lehre mußte

ihn davor bewahren. — Das hat sein Schüler Wilhelm von Conches nicht in gleichem Grade gethan.

II.

Dieser Normanne [1]) wollte nicht weniger als sein Meister vor allem Philosoph [2]) sein — schon die Titel [3]) seiner Schriften kündigten das an —; aber darum sollte ihm doch Niemand den Namen eines katholischen Christen streitig machen. „Ich bin ein Christ, kein Akademiker," sagt [4]) einmal dieser Akademiker. Und in der That, er zeigte eine gewisse Achtung vor dem Kirchenglauben; nur durfte er ihm nicht unbequem werden. Darum verbittet er sich den voreiligen Vorwurf der Häresie, wenn man bei ihm einmal eine etwas andere Formel als die herkömmliche finde. Könnte diese doch das Nämliche aussagen als das, was das Dogma lehre [5]). — Indessen manche Leser „der Philosophie der Welt" schöpften gerade darum Verdacht. Da der Verfasser eine so auffällige Besorgniß verrieth, als akatholisch zu erscheinen, so prüfte man argwöhnisch, wie man war, mit um so größerer Strenge, um zu finden, was man suchte. Und es dauerte auch nicht lange, bis die Absicht erreicht war. Auch in diesem Falle erwiesen sich die Kirchenmänner als treue Wächter. Die gesammte literärische Bewegung verfolgten sie mit ihrem Späherblick; der eine theilte seine Entdeckung dem anderen mit. Kaum war das ebengenannte Werk erschienen, als ein Noviz des Klosters St. Thierry ein Exemplar desselben kennen lernte und es nebst anderen Büchern seinem Abte Wilhelm übergab [6]). Dieser hatte freilich bisher von einem Wilhelm von Conches nichts gehört; daß der Name gar zu den literärischen Celebritäten Frankreichs gehöre [7]), war ihm völlig unbekannt; allein schon der Titel [8]) erschien bedenklich, viel bedenklicher aber nach vollendeter Lectüre der Inhalt. Darüber mußte er sofort an den Abt Bernhard von Clairvaux berichten, selbst auf die Gefahr, dem

Vielbeschäftigten lästig zu werden. War doch die Sache wichtig genug. Eben hatte man erst die antikirchliche „Theologie" Abälards überwunden, wie man meinte: da kündigte sich schon wieder eine neue „Philosophie" an[9]), welche freilich in erster Linie die Erkenntniß der natürlichen Dinge erzielte, aber doch auch in einigen Capiteln Lehren von den übernatürlichen Dingen sei es andeutete sei es ausführte und hier die Irrthümer des Erstgenannten „bestätigte und vermehrte"[10]). Beide Männer sind augenscheinlich Kinder Eines Geistes, — das war diesem theologischen Kritiker sofort gewiß. Was der genannte Neuling in der Literatur über die Trinität sagt, lautet ja ganz ebenso[11]) wie der Text der bezüglichen Doctrin Abälards[12]), des Häretikers. Ein Urtheil, welches insofern richtig ist, als man die wesentliche Gleichheit beider Dreieinigkeits-Lehren nicht läugnen kann; aber aus dieser folgt mit Nichten die Gleichheit der wissenschaftlichen Tendenz. Wilhelm von Conches, in einer Schule gebildet, welche stets unabhängig[13]) von der Abälards blieb, verfolgte im Großen und Ganzen auch ganz andere Interessen. Das Studium der Sprachen war wie einst dem Altmeister Bernhard Sylvester, so auch ihm die Grundbedingung alles Wissens; nächst jenem galt er dem Johannes von Salisbury als der beste Grammatiker[14]). Auch er hatte keine wesentlich theologischen Bedürfnisse, die Philosophie war ihm d i e Wissenschaft[15]). — Abälard dagegen, der „Peripatetiker von Palets", wie er so oft von dem eben citirten Autor genannt wird, rechtfertigte freilich durch Beschäftigung und Leistung diesen Titel, — denn wie lebhaft hat er sich als wandernder Philosoph an den Debatten dieser Gattung betheiligt; aber das Centrum seiner wissenschaftlichen Gedanken war doch die t h e o l o g i s c h e Principienlehre, — das bedeutsamste Motiv des Forschers der r e l i g i ö s e Zweifel, das letzte Ziel die Rechtfertigung des Christenthums als Vernunftreligion. Seine Eitelkeit bedurfte der lauten Beifallsbezeugungen des großen Publicums[16]). — Wilhelm von Conches dagegen fühlte sich am

wohlsten, wenn er unter Verzichtleistung auf das Lob der Schreier, ohne Rücksicht auf die Mißgunst neidischer Rivalen[17]), durch den Lärm, welchen die Kämpfe um die philosophischen und theologischen Tagesfragen erregten, nicht gestört, als Wahrheitsforscher[18]) die Natur beobachten und ergründen oder als Docent die Jugend nach Maßgabe einer Wissenschaftslehre unterrichten konnte, welche der Anlage nach das Theologische ausschloß. Der literärischen Wirksamkeit ward wenigstens in dieser Periode seines Lebens nur so viel Zeit gewidmet, als der mündliche Unterricht und die Vorbereitung für denselben übrig ließ[19]). Seine Schriften — so lautete damals dies literarische Programm — waren ausschließlich für die die Wahrheit ernstlich Suchenden[20]), für die bestimmt, welche einen Begriff von der Würde und Selbständigkeit der Wissenschaft hatten.

Das sagte er ausdrücklich theils in den Vorreden zu dem zweiten und dritten Buche „der Philosophie der Welt", theils in demjenigen Capitel[21]) des ersten Buchs, welches sich mit der Schöpfung des Menschen beschäftigt. Die Veranlassung war in der That eine dringliche. Der Verfasser, welcher bisher die Nothwendigkeit einer Ausgleichung seiner Kosmologie mit der biblischen Urgeschichte umgangen hatte, konnte doch hier nicht umhin, über das Verhältniß seiner Lehre von dem Ursprunge des Menschengeschlechts zu der Geschichte der Genesis sich zu äußern. Die letztere lautet allerdings, das läßt sich nicht bestreiten, anders als das, was die wissenschaftliche Anthropologie darüber zu sagen hat. Wenn es 1. Buch Mosis II. 7 heißt, Gott bildete den Menschen aus einem Erdenkloß, so zeigt dagegen diese, daß an ein unmittelbares Eingreifen Gottes nicht zu denken sei; der Leib des ersten Adam ist vielmehr durch das Wirken der Naturkräfte aus demjenigen Theile der Materie, in welchem die Elemente derselben sich einigten[22]), entstanden. Nur der Geist rührt direct von Gott her. „Und er blies ihm einen lebendigen Odem ein." — Einem anderen Theile der nämlichen Materie

entstammt vielleicht der Leib des Weibes, der nicht ganz dem Adams gleich, aber auch nicht ganz verschieden von demselben war. Das ist die Wahrheit dessen, was die heilige Schrift 1. Buch Mosis II. 22 lehrt, — das buchstäbliche Verständniß dieses Verses ist unmöglich. — Aber könnte man nicht noch weiter gehen und sagen, daß dort nur von Einem Menschenpaare das in bildlicher Rede ausgesagt sei, was von mehreren gilt? — Könnte man sich nicht versucht fühlen, statt der Einheit eine Mehrheit von Menschenpaaren anzunehmen [23])? — Wilhelm will die Frage nicht entscheiden; aber um so nothwendiger scheint es ihm, diese gesammte wissenschaftliche Hypothese gegen den Vorwurf des Naturalismus zu schützen. Denjenigen, welche, wie vorauszusehen ist, denselben erheben werden, ist zu antworten, daß durch sie keineswegs der göttlichen Macht Abbruch geschehe. Freilich die Natur hat so gewirkt, wie oben gesagt wurde, aber nur darum, weil ihr Gott das Vermögen dazu gegeben hat. Er bleibt auch dieser Ansicht zufolge der Schöpfer: durch die Natur hat er den Leib der ersten Menschen geschaffen. — Aber geräth man nicht als Vertheidiger solcher Lehre dennoch in Widerspruch mit der Autorität der heiligen Schrift? — Durchaus nicht. Sie erzählt nur das in der Urzeit Geschehene, sagt aber nichts über das Wie des Geschehenseins. Nicht der wirkliche Hergang der Dinge wird berichtet, sondern nur das Resultat in bildlicher Rede ausgesagt [24]). Die Offenbarungs-Urkunde lehrt, die Wissenschaft beweist. Wie ein Weiser, der einen von einem anderen Weisen aufgestellten Lehrsatz begründet, sich nicht in Opposition zu diesem bringt: ebensowenig kann man davon in diesem Falle reden. Aber freilich Manche, die in Bezug auf Alles, was Naturkraft heißt, sich in einer unglücklichen Unwissenheit befinden, suchen Genossen des Unglücks und wollen darum, daß auch Andere das nicht thun, was sie selbst zu thun außer Stande sind. Sie wollen lieber nicht wissen, als von einem Wissenden lernen, und verstehen nichts Besseres zu thun, als von

Häresie[24a]) da zu sprechen, wo sie nicht verstehen. Das ist jener gemeine Köhlerglaube[25]), welchen man als den schlimmsten Feind des Culturfortschritts bezeichnen muß. — „Nur da, wo man nicht wissen kann, hat man zu glauben"[26]).

Ein Satz, dessen Tragweite Wilhelm von St. Thierry nicht gewürdigt zu haben scheint; denn er erwähnt desselben nicht. Um so heftiger aber wird unter Nachweis der Richtigkeit der von unserm Autor formulirten Cautelen über den in der Schöpfungslehre ausgeprägten Naturalismus[27]) geklagt. Also hätte der Vertreter derselben grade Gelegenheit gehabt, seine Grundsätze von der Würde der Wissenschaft durch die That zu bewähren. Allein auch ihm fehlte der Muth des Märtyrers. Da außerdem demnächst Walter von St. Victor in der allgemeinen Streitschrift wider die Neologie dieser Zeit seine Theorie von den Atomen[28]) angriff[29]), so kam es, wie es scheint, in Folge dessen zu einem Widerruf. Wilhelm von Conches vermochte als alternder Mann die stolze Stellung, die er bisher eingenommen hatte, nicht zu behaupten. Er nahm ausdrücklich alle die Lehren in seiner „Philosophie der Welt", welche sich als antikatholisch erwiesen haben sollten, in einem späteren Buche[30]) zurück. Das starke wissenschaftliche Selbstgefühl, in welchem er vordem erklärt hatte, alle Klagen über Häresie aus der Unwissenheit der etwaigen Kläger herleiten zu wollen, war der Stimmung der Furcht und des Zagens gewichen. „Nicht die Worte," urtheilte er jetzt als gehorsamer Katholik, „machen den Häretiker, sondern die Vertheidigung derselben"[31]).

Und doch wäre grade diese das Mittel gewesen, ihn im Einklang mit dem ursprünglichen Bekenntniß von der Freiheit der Forschung zu erhalten. Allein dieses durch die That zu besiegeln, dazu reichte die sittliche Kraft nicht aus. Abermals hatte ein Kampf für die Aufklärung mit einer bedenklichen Niederlage geendigt.

III.

Das kann man nicht von einem zweiten Falle sagen, welcher die Person eines anderen Zöglings [1]) der Schule von Chartres betraf.

Wenn Gilbert de la Porrée [2]), seit 1142 Bischof von Poitiers, zunächst um seiner Trinitätslehre willen verdächtigt, auf der Synode zu Rheims 1148 sich dem Willen des Papstes Eugen III. fügte [3]), so handelte er grade in Uebereinstimmung mit den in dieser Beziehung erörterten Grundsätzen [4]). Dessenungeachtet hat ihn das nicht gegen weitere üble Nachrede geschützt. Der Mann, welcher nicht blos ein Virtuos in der Dialektik war, sondern auch ein Virtuos des Glaubens [4a]) zu sein sich bemühte, war trotzdem in manchen Kreisen als einer der gefährlichsten Aufklärer verabscheuet [5]). Und das läßt sich geschichtlich begreifen; denn seine Wissenschaft war widerspruchsvoll.

Derselbe Lehrer, welcher, eingenommen gegen die Einmischung des natürlichen Erkennens [6]) in das Dogmatische, den Glauben so wenig abhängig machen wollte von dem Wissen, daß er sogar umgekehrt das Wissen und zwar nicht blos das theologische, sondern auch das weltliche bedingt dachte [7]) durch den Glauben, hatte doch die oben erwähnte Theorie durch eine von allen dogmatischen Voraussetzungen unabhängige weltliche Dialektik aufgebauet und begründet. Die Wissenschaft von Gott — heißt es einerseits — ist in diesem Leben nicht [8]) erreichbar. Und doch wird andererseits die dringende Forderung laut, daß die äußerste Anstrengung aufgeboten werde, dies Ziel zu erreichen [9]). Dazu kam der Eindruck, welchen das hier berücksichtigte Buch im Großen und Ganzen machte. Daß der Verfasser ein klares Bewußtsein davon habe, der Versuch sei gelungen, konnte keinem aufmerksamen Leser entgehen. Die dialektische Methode hatte sich bewährt; mittelst der vernünftigen Kategorien [10]) war ein Schema zu Stande gebracht, in welchem das dreieinige Wesen Gottes der Vernunft

erkennbar ward. Ja die ganze Dogmatik schien zu einer streng beweisenden Metaphysik, diese die Grundlage aller Wissenschaft werden zu sollen.

Dem frommen Bischof selbst waren Gedanken dieser Art fern; er hatte ohne Zweifel eine wirkliche Erfahrung von jenem selbstgewissen Glauben, den er pries. Aber dieser war auf Andere nicht in der Art übertragbar, wie seine Dialektik; das Bedürfniß der Frömmigkeit ihm eigenthümlich, das des rationalen Denkens in vielen Kreisen der Französischen Gesellschaft allgemein.

Wie begreiflich daher, daß die dialektisch-kritische Tendenz nach Abälards Tode durch Gilbert gestärkt ward [11]). — Vornehmlich zeigte die Jüngerschaft, welche Jener hinterlassen hatte, ihre Sympathien für die Lehrart des neuen Meisters. Schien sie doch nur die Erneuerung der Lehrart des alten zu sein. Hatte doch der eine oder andere dogmatische Satz Gilberts ein nahes Verwandtschaftsverhältniß zu gewissen Gedankenreihen Abälards [11a]). Von den kirchlichen Theologen verdächtigt, wirkten Gilberts Heterodoxien um so anziehender auf diese Neologen. Die Verbreitung derselben wurde ihnen das Mittel einer neuen Agitation [12]).

Gerhoh von Reichersberg, welcher dem Abälard während seines Lebens [13]) vergebens seine Bedenken in Betreff seiner Wissenschaft geäußert hatte, klagte nach dessen Tode bitter über die Schulen in Frankreich und anderen Ländern [14]), welche „von dem Qualm der Enden der beiden rauchenden Feuerbrände" (Jesaias VII. 11) erfüllt seien. Durch sie war auch in Italien, in der Deutschen Heimath der durch die Doctrinen Abälards und Gilberts begründete neue Adoptianismus [15]) verbreitet, welcher nach Gerhohs Meinung den Glauben an die göttliche Würde Christi erschütterte. Grade die Formeln, welche den Frommen so theuer waren, unterwarfen die rührigen Aufklärer einer zersetzenden Kritik. Den Satz [16]), „die Gottheit ist in Jesu incarnirt,"

dürfe man nicht aussprechen, lehrten sie, wolle man sich nicht mit aller Wissenschaft in Widerspruch bringen. Von „einer Menschwerdung" könne man nicht reden, da doch jeder Verständige sich sagen müsse, daß Gott nichts werden könne. Weder ist in dem Erlöser Gott Mensch geworden, noch der Mensch Gott[17]). Nur den mit dem Logos geeinigten oder von demselben beziehungsweise assumirten Menschen dürfe man ihn nennen, — nicht einmal ohne Weiteres von ihm als dem Sohne Gottes sprechen, es sei denn mit der Clausel, daß das in Betracht der accidentellen Verbindung dieses Menschen mit dem ewigen Sohne, in Rücksicht auf die Adoption geschehe. Die Erörterung der Stelle Philipp. II. 7—10, auf die sich Gilbert selbst eingelassen hatte, gab ihnen Veranlassung, ihre Ansicht darzulegen. Der Name, der über alle Namen ist, sei dem Menschen Jesus nicht in der Art gegeben, daß er Gott in eigentlichem Sinne zu nennen sei. Gegeben wurde derselbe vielmehr dem Logos damals, als durch die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu offenbar wurde, was ihm ewig zukam[18]), — gegeben, setzen wir im Sinne dieser rationalistischen Adoptianer hinzu, von den Gläubigen, denen die erwähnten evangelischen Hauptthatsachen das in der Zeit enthüllten, was ewig war. Nicht diese selbst haben also irgendwelchen Heilswerth; sie sind nur die Anzeiger transcendenter Verhältnisse. Nicht das Subject der Erniedrigung und Erhöhung ist Jesus, sondern nur das Mittel, den Menschen die Zuständlichkeit des Logos vor Augen zu stellen. Darum kann man ihn auch mit den Propheten[19]) vergleichen. Dem Menschen, in welchem Gott wohnte[20]), die Gottheit zuzuschreiben, dazu wollten sich diese Leute nur um der Schwachen willen bequemen, die aber gelegentlich zu hören bekamen, daß sie in Betracht ihrer Vergötterung Jesu richtiger Götzendiener[21]) zu nennen seien. Sie aber wollten consequente Monotheisten bleiben; die Reinheit des Gottesbegriffs, wie er gemäß der Norm ihrer rationalen Axiome sich ergab, stand ihnen höher, als die Offenbarung mit ihren Geheimnissen. Aber auch

unter den Kirchenmännern, welchen es mit dem Glauben an diese unzweifelhaft Ernst war, gab es wohl manche, welchen das, was jene Anderen klar erkannten, die halbunbewußte Voraussetzung des dogmatischen Erkennens wurde. So erklärt sich vielleicht die Anziehung, welche der sogenannte Nihilianismus[22]) in der Christologie während der letzten sechs Jahrzehnde des Jahrhunderts ausübte. Der Wortlaut der Thesis dieser Lehre klingt freilich wie die Formel einer christologischen Hyperbel; aber der dogmatische Gedanke, welcher sich darin verhüllt hat, in seiner Consequenz führte zur Leugnung der gottmenschlichen Individualität Christi. Denn der eine Satz, welcher verneint, daß Christus seiner Menschheit nach Etwas sei[23]), wird nur deßhalb ausgesprochen, um den anderen desto nachdrücklicher zu bejahen, daß Gott in der Incarnation nichts Reales geworden sei. Von Abälard[24]) vorbereitet, von einem seiner Schüler, Peter von Poitiers[25]) vertheidigt, von einem anderen, Peter dem Lombarden[26]) in dem vielgelesenen Buche der Sentenzen begünstigt, fand das neue Theorem in vielen Kreisen[27]), sogar in dem der Römischen Großwürdenträger[28]) Beifall. Manche stimmten demselben bei, — ohne vielleicht zu wissen, was sie thaten.

Darüber aber sollten sie nicht lange im Zweifel sein. Der Ketzerei hätten sie sich schuldig gemacht; Gefangene der sophistischen Dialektik[29]) seien sie geworden, welche seit Jahren im Namen der Wissenschaft auftrete, — das waren die Anklagen, welche sie zu hören bekamen. Und doch muß man von einer Umkehr der Wissenschaft reden[30]), wenn es besser werden soll! — Alles Unheils Quelle ist die durch Abälard[31]) begründete, neuerungssüchtige[32]) dialektische Theologie, welche von dem ernsten Studium der heiligen Schrift ablenkt, nicht sowohl den Wahrheitssinn als die Ruhmsucht nährt, alle Pietät erstickt. Alles will jetzt lehren, Niemand lernen; unbärtige Jünglinge spielen die Rolle der Magister[33]). Man erdreistet sich mit der gesammten Tradition zu brechen. Statt die Werke der heiligen Väter[34])

zu lesen, gefällt man sich in eigenen Erfindungen. Man schreibt Commentare über Commentare, gleich als wenn die Erklärungen der Alten nicht genügten. Man spricht abermals — wie einst zu Abälards[35]) Lebzeiten — über die Mysterien der Trinität und der Incarnation wie über Dinge des gewöhnlichen Lebens[36]). Im kühlen Tone wird das Für und Wider vorgebracht; der Eine kritisirt den Anderen; Jeder aber redet die mathematisch[37]) gewisse Sprache.

IV.

Das Alles wird nicht anders werden, so lange die Kirchengewalt nicht dagegen einschreitet. Darin waren hervorragende positive Theologen in Deutschland[1]), Frankreich[2]) und Italien[3]) einverstanden. Was kann es helfen, daß sie im literärischen Kampfe sich abmühen, wenn sie von der Curie verlassen werden? — Gerhoh von Reichersberg hat Jahre lang gegen den falschen Adoptianismus, in welchem Jedem, der sehen will, die moderne Aufklärung offenbar wird, gestritten, um in Rom eine Entscheidung gegen denselben auszuwirken[4]). Man hat aber dort zur Erledigung solcher Dinge keine Zeit oder ist vielleicht selbst nicht ganz fest im Dogma. Johann von Cornwall hatte die genaueste Kenntniß von dem bedenklichen Umsichgreifen des Nihilianismus und arbeitete eine ausführliche Denkschrift für Papst Alexander III. aus[5]), um ihm den Stand der Dinge vor Augen zu führen. So absurd diese neue Weisheit, so unbegreiflich die Verdunkelung des Lichts ist, welches der christliche Glaube in diesem Jahrhundert angezündet hat: Unzählige[6]) lieben doch das Dunkel mehr als das Licht; die Disputirsucht ist einmal eine Krankheit der Zeit. Man kann sie nur heilen, indem man sie ausrottet. Aller Mißbrauch der dialektischen Uebung muß verboten werden[7]).

Das war auch die Ansicht Walters von St. Victor[8]), der aber auch als Schriftsteller zur Vernichtung dieser Feinde des

Glaubens mitwirken wollte. Darum schrieb er eine Apologie desselben, welche in einer Beziehung Alles überbietet, was in diesem Fache im zwölften Jahrhundert geleistet ist. Nicht der Schmerz des ächten Bekenners, nicht das Pathos der selbsterlebten Religion, sondern der Fanatismus eines beschränkten Kopfes hat sich darin offenbart. Hier wird nicht widerlegt, sondern verurtheilt; nicht zu überführeu gesucht, sondern verdammt. Diese Streitschrift ist zugleich ein literärisches Inquisitionstribunal; die vier Labyrinthe Frankreichs [9]), Abälard und seine Jünger Peter von Poitiers, Peter der Lombarde, Gilbert de la Porrée werden hier nicht sowohl verhört, als unter Voraussetzung des schon angestellten Verhörs gerichtet. — In der That, dieses Richters Sprache hat eine erschreckende Deutlichkeit; obwohl vom Hasse inspirirt, ist sie doch präcis in Formulirung des Urtheils. Alles Wissen von religiösen Dingen, welches Forschen heißt, alles Erkennen, welches durch den Zweifel [10]) motivirt ist, wird nicht um etwaiger Fehlgriffe und Verirrungen willen, sondern in Betracht der Verkehrtheit des Princips verworfen. Das Anathema über die Wissenschaft Abälards und seiner Schule ist nur Consequenz. Ihre Verbrechen sind entsetzlich. Sie führt die Unmündigen in die Irre [11]); sie ist eine geborene Kirchenfeindin [12]); — ihre Kunst der der Gaukler und Schauspieler [13]) vergleichbar. Ihre sogenannten Beweisführungen sollten als Absurditäten [14]) die rechten Gläubigen nicht sowohl ärgern als zum Lachen [15]) reizen. Und doch kann man im Hinblick auf die Verheerungen, welche diese Dialektiker anrichten, darüber zweifelhaft werden, ob der Wahnwitz oder der Satan [16]) aus ihrem Munde redet. Alles was sie lehren, ist nicht Theologie, sondern Philosophie, heidnische Philosophie [17]); Aristoteles ist ihrer aller Meister, das zeigen Jedermann die langen Citate aus den Alten, mit denen namentlich Abälards Schriften überfüllt sind [18]), davon überzeugt die Art, wie „die neuen Doctoren" die Aristotelischen Kategorien gebrauchen, die Methode ihrer Argumentationen. — Wozu überhaupt diese? —

Sie alle sind nur scheinbar, lediglich Wortgeklingel, — völlig überflüssige Spitzfindigkeiten. Schon der erste Ansatz zu einem dialektischen Beweise ist Empörung, — Opposition gegen das geoffenbarte, von der Kirche überlieferte Evangelium. Dasselbe ersetzt alle Schlußfiguren[19]), kümmert sich nicht um den Widerspruch mit der vernünftigen Erkenntniß[20]), ist erhaben über den kindischen Streit[21]) der wissenschaftlichen, mit einander hadernden, alle Gewißheit erschütternden[22]) Schulen. Es läugnet alles Recht der rationellen Begründung der Wahrheit, um desto entschiedener den Anspruch auf den Besitz der Wahrheit zu bejahen. — Die Kirche ist das Orakel, das man zu befragen hat, ihr Glaube der Orakelspruch[23]), den man hören soll. Alle Dialektik wird vereitelt durch die Autorität.

Dennoch hat sich eben diese Dialektik unverändert erhalten. Nicht die Umkehr, an welche man in so zudringlicher Weise gemahnt hatte, sondern der Fortschritt bleibt das Losungswort der durch Walter bekämpften Partei. Weit entfernt, daß das Bedürfniß des Wissens abgeschwächt worden wäre, ist es maßloser denn je geworden, — maßlos aber auch der Hochmuth, in welchem man sich blähte[24]). Die stolze Freude über den gelungenen Beweis überwog vielleicht in nicht Wenigen die Schätzung des Werths des Bewiesenen. Was ursprünglich Mittel zum Zweck gewesen war, die Kunstfertigkeit, war hin und wieder Selbstzweck geworden. Die Wissenschaft sollte der Wahrheit dienen; jetzt aber geberdete sie sich zuweilen als deren Herrin.

Die Einen hatten dieses Argument, die Anderen jenes gebraucht; alle aber hatten sich gerühmt, sei es das positive, sei es das durch Kritik geläuterte Dogma gegen Einwendungen vertheidigt, der natürlichen Erkenntniß erschlossen zu haben. Eben diese konnte bejahen, konnte verneinen: sie war die Macht, welche über Wahrheit und Irrthum entschied. — Und hing nicht die so oder anders geartete Entscheidung am Ende von dem guten Willen der Erkennenden ab? —

So eben hatte Walter von St. Victor geäußert, mit solchen Argumenten, wie sie die Dialektik der Aufklärer vorbringe, ließe sich Alles beweisen[25]). Ein Satz, welcher von ihm ausgesprochen war, um die Ohnmacht aller menschlichen Wissenschaft zu verhöhnen, von den Liebhabern derselben aber als ein Bekenntniß ihrer Allmacht gedeutet werden konnte. Sie hatte das katholische Christenthum vertheidigt. Konnte sie es nicht auch entgründen? — Ihre Argumente galten Tausenden als Fundamente des Glaubens. War sie nicht befähigt, selbst diejenigen, welche sie gelegt hatte, auch wieder zu erschüttern? — Ja Sein und Nichtsein der katholischen Kirche schien von ihrem apologetischen oder polemischen Verfahren abzuhängen[26]).

Das ist der Gedanke, welcher sich bereits am Ende dieses Jahrhunderts dem Zeitbewußtsein aufdrängte und in den beiden Sagen sich Ausdruck gab, welche über Simon von Tournay verbreitet wurden. So verschieden dieselben auch sind, sie stimmen doch in der Tendenz zusammen, die Christlichkeit und die Wissenschaftlichkeit der modernen dialektischen Theologie als Widersprüche darzustellen. Simon ist ihr Repräsentant, — der dämonische Meister, der lehrt, wie man nach Belieben katholisch oder auch nicht katholisch sein könne. Sein Verstand ist der Sophist, welcher das Entgegengesetzte durch gleich starke Argumente als Wahrheit aufzuzeigen vermag. Beide Sagen wollen durch Erzählung von dem furchtbaren göttlichen Strafgerichte, welches an Simon sich vollzogen haben soll, von dem Betrieb der freien neologischen Kritik abschrecken[27]). In beiden tritt derselbe im schroffsten Wechsel zuerst als scheinbar conservativer Scholastiker, sodann als negativer Kritiker auf. Die eine[28]) legt ihm, der im Anfange eines Vortrags über die Demuth, welche die erhabenste Lehre Christi predige, gehandelt hatte, jenes Wort von den drei Betrügern in den Mund, auf welches wir in dem achten Buche[29]) zurückkommen werden. Die andere[30]) ist eine, wie mir scheint, treue, nur mit tendenziösen Uebertreibungen versetzte Tradition.

Sie beurtheilt, wie die erstere, im Einklang mit dem glaubwürdigen Zeugniß Heinrichs von Gent[31]) den Mann von Tournay als einen der bedeutendsten Forscher in der Zeit des Uebergangs des zwölften Jahrhunderts in das dreizehnte. In der Dialektik ein nahezu unvergleichlicher Meister, hatte er nach einer zehnjährigen Thätigkeit in der Artisten-Facultät in Paris das Studium der Theologie erwählt und sich demnächst einen Lehrstuhl in der dieser gewidmeten Facultät verschafft. Da sollte gezeigt werden, wie die Theologie zum Range einer Wissenschaft zu erheben sei. Die schwierigsten, ja bis dahin unerhörte Fragen wurden von ihm aufgeworfen, um in streng methodischer Weise durch Gebrauch der rationellen Mittel, welche die Aristotelische Kategorienlehre bot, gelöst zu werden. Die dialektische Theologie feierte damals die höchsten Triumphe: alle Welt eilte herbei, um Zeuge derselben zu sein. Selbst das größte Gebäude reichte nicht aus, die Menge derer zu fassen, welche den außerordentlichen Docenten hören wollten. Auch die Trinität war Gegenstand seiner Untersuchungen. Als er einst auf das Scharfsinnigste über sie gehandelt, die Gründe für und wider dieselbe erörtert hatte, verschob er die Entscheidung auf den folgenden Tag. Um so massenhafter strömten an demselben die Studirenden der Theologie in den Hörsaal. Groß war die Erwartung gewesen, noch größer aber war das Erstaunen, als Simon die unlösbar scheinenden Probleme in so scharfsinniger, so klarer, so katholischer Weise löste, wie man nicht geahnt hatte. Mehrere Anwesende, welche in näherem Verkehr mit ihm standen, baten ihn, er möge das Vorgetragene ihnen in die Feder dictiren; ein unersetzlicher Verlust würde es sein, meinten sie, wenn so hohe Wissenschaft vergessen würde. Da sprach Simon, unter dem Eindrucke solchen Erfolgs zum Hochmuth verführt, mit erhobenem Blicke unter unmäßigem Lachen: „O mein Jesulein, mein Jesulein, wieviel habe ich in dieser Frage zur Befestigung und Verherrlichung Deiner Lehre beigetragen! Wahrlich, wenn ich als ihr böswilliger

Gegner auftreten wollte, ich würde sie mit noch stärkeren Vernunftgründen und Argumenten zu schwächen, herabzuwürdigen, zu widerlegen wissen."

Kaum hatte er die Worte vollendet, als er stumm ward. Er hatte Sprache und Gedächtniß verloren. Zwei Jahre dauerte es, bis er das Alphabet wieder erlernte. Das Vaterunser und das Glaubensbekenntniß war das Einzige, was er auswendig zu lernen und herzustammeln vermochte [32].

Das Wunder hat den Stolz vieler Scholaren gedemüthigt, ihre Anmaßung gebrochen, meint derselbe Matthäus Paris [33]), welcher diese Legende als einen historischen, durch die Augenzeugenschaft des Nicolaus, späteren Bischofs von Durham, bekräftigten Bericht uns mittheilt. Daß derselbe auf Grund von Thatsachen, welche nicht mehr zu ermitteln sind, in der Absicht abgefaßt wurde, um das zu bewirken, ist allerdings wahrscheinlich; daß die Wirkung, wenn sie überhaupt erfolgt ist, keine dauernde gewesen, gewiß, — von dem erwähnten Autor [34]) selbst bezeugt.

V.

Indessen dazu ist es nicht blos in dem einzelnen Falle, welcher von ihm erzählt wird, in Paris gekommen; das ganze dreizehnte Jahrhundert war von den Spannungen und Conflicten der Wissenschaft und des Glaubens bewegt. Aber diese Wirren blieben weder lediglich theoretischer Art noch die einzigen; eine große sociale, neologische Krisis kündigte sich damals an. Die nämliche Periode, welche man in Betracht der großen weltgeschichtlichen Erfolge, der glänzenden Leistungen in Wissenschaft und Kunst vielleicht die classische der mittelalterlichen Kirche nennen darf, war zugleich die Zeit einer Ideenrevolution [1]), welche die Fundamente derselben erschütterte. Man versuchte diese durch Gewalt, durch Acte der Gesetzgebung, durch die Bildung neuer socialer Lebensformen zu dämpfen. Das Unternehmen, welches eine antikatholische Re-

form erzielte, weckte oder stärkte den Gedanken an eine katholische; neben einer religiös häretischen kam es zu einer rationalistischen. Die negative Aufklärung, welche sich während des zwölften Jahrhunderts überwiegend innerhalb der Grenzen esoterischer Kreise gehalten hatte, wurde in dem dreizehnten zu einer offenbaren Culturmacht, welche Tage weltgeschichtlicher Eroberung erlebte. —

So verschieden auch ihre Elemente sind, man darf sie doch als eine Einheit betrachten. Obschon dieselben mit denen der häretischen Opposition Manches gemein haben, muß man trotzdem das Unterscheidende als das ungleich Bedeutendere anerkennen. — Die Aufklärung wollte in der Verflüchtigung oder Verneinung des Dogmas der katholischen Kirche zugleich das Christliche verflüchtigen oder verneinen. Umgekehrt hat die Kirche selbst zur Verbreitung und Steigerung der Aufklärung in demselben Maße mitgewirkt, in welchem sie grade damals in folgerechter Durchbildung des Katholischen das Christliche verbildete.

VI.

Die katholische Kirche, aufgebaut aus irdischen Stoffen, verkündigte sich gleichwohl als ein Ueberirdisches. Sie lebte wohl in dieser Welt, war aber, wie sie meinte, nicht bedingt durch ihre Ordnungen. Der übernatürliche Grund ihrer Existenz galt als die Bürgschaft ihrer Ausnahmestellung [1]). — Und wie augenscheinlich wußte sie diese zu erweisen! —

Sie verwandelte durch ihre geheimnißvoll geweiheten Priester die Hostie in den Leib des Herrn. Sie änderte durch ihre Sacramentalien das Stoffliche dieser Welt. Sie handelte im Allgemeinen in der Voraussetzung, daß der Causalnexus des natürlichen Geschehens jederzeit ihrer Macht untergeben sei [2]). In Folge dessen galt dem naiven katholischen Volksglauben die irdische Wirklichkeit nicht als eine feste Größe: sie ward durch den von der Kirche geleiteten Verkehr zwischen Himmel und Erde, durch

die übernatürlichen Erscheinungen und der Wirkungen der Heiligen und Dämonen[3]) zu einer dem Zauber preisgegebenen[4]) unsicheren Existenz. Erfahrungen, welche die wissenschaftliche Weltbetrachtung als regelmäßige zu erkennen versuchte, wurden den wundergläubigen Frommen dieser Zeit durch die Lehre und die Praxis der Kirche verdächtigt. Umgekehrt die Wissenschaft mußte, wie es schien, entweder sich selbst als getäuschte bekennen, oder aber geneigt werden, den Glauben als einen getäuschten zu betrachten. Nun ist freilich das Eine wie das Andere nur ausnahmsweise geschehen; wohl aber hat der schon in dem vorigen Jahrhundert[5]) angeregte, in diesem erheblich gestärkte Gedanke von der Selbständigkeit der Welt eine partielle Reaction gegen das Zauberartige eingeleitet, was dem Katholicismus anhaftete. —

Dieser hatte weiter anspruchsvoller denn je die Kirche als die ausschließliche Gnadenanstalt, — als das Reich Gottes gefeiert. Das Regiment desselben war von der Kirche im Namen des Herrn ausgeübt. Ja es schien ihr Handeln die sichtbare Erscheinung des Handelns der Gottheit selbst zu sein. In Wahrheit aber war diese als lebendige Persönlichkeit verläugnet, in das ferne Jenseits gerückt durch eben die Kirche, welche sie vergegenwärtigen wollte[6]). Allerdings einzelne himmlische Erscheinungen, übernatürliche Weihungen und Gnadenergüsse wurden den Gläubigen im Uebermaß bereitet; aber die Macht, welche dies Alles wirkte, war nicht jene, sondern diese. Grade die Mittel, welche vorgeblich nur dazu verwendet wurden, den Verkehr mit Gott zu erleichtern und zu vermannichfaltigen, haben denselben gesperrt. Die Kirche selbst war vielmehr der Himmel der Gnade geworden; statt zu Christo zu führen, führte sie viele der Gläubigen zu sich selbst[7]). Freilich nicht alle: nur eine den Thatbestand fälschende Geschichtsbetrachtung kann die zahlreichen den Erlöser und die Seligkeit des unmittelbaren[8]) Verhältnisses zu ihm feiernden Bekenntnisse übersehen, deren innere Wahrheit sich selbst dem Leser aufdrängt. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, durch

die Kirche ist es verschuldet, daß die von ihr geleitete Frömmigkeit unter dem Einfluß jener Tendenz sich vielfach deistisch färbte, — das Sittliche verzerrt ward. Dies sollte im Sinne des Katholicismus sich wesentlich bethätigen in der Arbeit für die allen Weltreichen sich gegenüberstellende Gotteskirche. Und das war den ursten Motiven nach eine Forderung idealistischer Art: das Brechen mit dem Weltleben galt als die Kehrseite des Aufschwungs des geistlich-sittlichen Lebens; diese Entsagung fiel zusammen mit dem positiven Trachten nach dem Reiche Gottes. Da man dieses in die Grenzen des irdischen Kirchenthums eingeschlossen dachte: so hatte auch jenes „Trachten" einen wesentlich kirchlichen Charakter. Die weltliche Sittlichkeit erschien als die unächte[9]), ausschließlich die geistlich-kirchliche als die ächte; die Einheit des christlichen Lebens war zerrissen. Zwei Reihen[10]) von Handlungen gingen täglich neben einander her oder wechselten mit einander ab. Die Antriebe waren nicht die nämlichen, sondern verschiedene. Die geistliche Heiligung, welche zuhöchst gefordert ward, konnte nicht gleichmäßig in allen Momenten bethätigt werden, sondern nur in außerordentlichen, war also ein Besonderes neben dem Leben in der Welt, ein Dienst im Unterschiede von anderen[11]). Das religiös oder kirchlich Sittliche löste sich ab von dem gemein Sittlichen. — Um so eher konnte das letztere dazu verführt werden, sich vollkommen zu befreien[12]). Bis dahin unterschätzt im Vergleich zu dem geistlichen Leben, stellte sich das natürliche in dieser Zeit schroffer denn bisher demselben gegenüber, um seinen eigenen Gesetzen zu folgen. Vernachlässigt und zugleich von den herrschenden Autoritäten gereizt, erstrebte dasselbe nicht nur die völlige Emancipation, sondern setzte in stolzer Sicherheit dieselbe als bereits geschehen voraus. Es war der freie natürliche Menschengeist, welcher die Tendenz, die bereits Abälard angekündigt hatte, des Weiteren verfolgte, alles Dogmatische der ethischen Kritik unterstellte, die Idee der Sittlichkeit als das Unwandelbare den wandelbaren Satzungen der Kirche,

als die sich selbst gleiche Einheit der Mehrheit der geschichtlichen Religionen entgegenkehrte. — Aber daneben geschah auch noch ein Anderes. Die Päpste hatten das Specifische ihrer Gewalt grade in der Ungebundenheit zu finden gemeint, sittliche Rechte und Pflichtverhältnisse als veränderliche Größen beurtheilt, gebannt und gelöst, von dem Eide freigesprochen und an denselben gekettet. Das göttliche Weltregiment war durch sie als die Herrschaft der launenhaften Willkühr versinnbildet. Wie das Naturgesetz durch die Zaubermacht der Wunderthäter, so war das Sittengesetz durch den Absolutismus der Päpste nach Belieben außer Kraft gesetzt. — Das hat nachweislich dazu gedient, das sittliche und politische Bewußtsein zu verstimmen und zu empören; es konnte andererseits aber auch an der Realität des Sittlichen selbst irre machen. —

VII.

Dazu kamen die Wirkungen, welche die schlimmen Ausgänge der Kreuzzüge bereiteten.

Diese waren einst in der Begeisterung jenes frommen Glaubens, welcher des Gelingens gewiß war, von den abendländischen Völkern unter der Leitung der Kirche unternommen [1]). Im 13. Jahrhunderte sah man christliche Fürsten, sei es verpflichtet durch die Curie, sei es in Erfüllung von Gelübden, welche sie freiwillig auf sich genommen hatten, neue das Kreuz tragende Heere führen; aber keine päpstlichen Banner zogen ihnen voran [2]). Am Ende des 11. Jahrhunderts hatten Tapferkeit und Enthusiasmus, stürmisch und zäh ausdauernd den Sieg erstritten. In dem 12. wechselten die jammernden Klagen der Bewohner des Königreichs Jerusalem mit den zudringlichen Bitten um Rüstungen [3]). Aller einzelnen glänzenden Waffenthaten ungeachtet waren die Mißerfolge im Wesentlichen die gleichen. Das Unternehmen des Jahres 1228 war inmitten der Zerwürfnisse der Häupter der

Christenheit zweckmäßig ausgeführt, aber das Werk politischer Erwägungen ohne die Weihe, ohne das Ueberschwängliche des ursprünglichen Planes[4]). Die Expeditionen Ludwigs des Heiligen hatten nur den Eindruck des Contrastes zwischen dem Glaubenseifer des königlichen Kreuzfahrers und der Apathie einer anders gewordenen Zeit hinterlassen. Der Verlust des heiligen Landes war nunmehr ein definitiver. Und doch war das Wehe, welches darüber laut ward, weder ein allgemeines, noch überall da, wo man es hörte, Ausdruck des religiösen Schmerzes. Nicht Wenige blieben lau und gleichgültig. Andere trugen die Schadenfreude über diese Niederlage der päpstlichen Politik, über die Strafe für die an den Hohenstaufen begangenen Frevel offen zur Schau[5]).

„Der Herr will es" war dereinst das Losungswort gewesen, welches den ersten Waffengang gegen den Islam des Orients eingeleitet hatte. Christus selbst als Volkskönig, der Herr der triumphirenden Kirche, führte damals die Streitschaaren. Davon wußte man allerdings in noch viel späterer Zeit zu erzählen[6]); aber was vordem die Lippen von Millionen mit ursprünglicher Begeisterung verkündigt hatten, war nunmehr die gewohnheitsmäßige Redeformel eines frommen Betrachters geworden. Ehedem galt der Sieg für ebenso sicher als die Wahrheit des katholischen Glaubens. Die Kirche selbst schien damals, als das erste Heer der Wallbrüder aufbrach, die Waffen angelegt zu haben, um dem Gottesreiche den Triumph über das glaubensfeindliche Weltreich zu erstreiten. Die Heerfahrt war ein großartiger Bekenntnißact. Auch als die Katastrophen in den Jahren 1148, 1187, 1192, 1210. bekannt wurden, erhielt sich die fromme Zuversicht in der Mehrheit der Gläubigen[7]). Man betrachtete dieselben nicht als Zeichen des göttlichen Mißfallens, sondern als Heimsuchungen des Herrn, als Strafen für die Sünden der Wallbrüder, die Fehler der Strategen, die Irrungen in Betreff des rechten Zeitmoments[8]).

Aber in Einigen regten sich doch Zweifel schlimmerer Art. Durch die je länger je mehr aufkommende Indolenz[9]) wurden

sie verstärkt und wirkten in erhöhetem Maße auf jene zurück. — Der Islam, wiederholt von der Christenheit mit der äußersten Anstrengung angegriffen, war in seiner religiösen wie politischen Stellung nicht blos ungefährdet geblieben; er war im 13. Jahrhundert mächtiger denn je. Man führte nicht mehr einen einseitigen Glaubenskrieg, sondern in Palästina und Syrien, wie in Aegypten trafen zwei religiöse Heerfahrten auf einander. Die Moslems fochten nicht weniger enthusiastisch [10]) für den Propheten, als die Christen für das Kreuz. Ja die frommen Antriebe stärkten sich in ihnen in demselben Grade, in welchem sie in der Christenheit ermäßigt wurden. Die Bewegung erwies sich sogar dort überhaupt als intensiver, schwungvoller: das immer neue Aufbieten von Heeresmassen ging endlich in eine Art von Völkerwanderung über [11]). Und wie die bewaffneten und unbewaffneten Wallbrüder das Kreuz nach dem Orient getragen, eine christliche Herrschaft daselbst gestiftet hatten: so begeisterte den Saladin der Gedanke, die Fahne des Propheten in dem christlichen Occident aufzurollen [12]).

Auf beiden [13]) Seiten galt im Allgemeinen der Erfolg als das Signal, welches die Wahrheit des Glaubens erkennbar macht. Und der war schließlich den Feinden des Kreuzes geblieben [14]). Nach einem drittehalbhundertjährigen Ringen waren die Christen aus dem Orient endlich zurückgeschlagen, auf Europa eingeschränkt. Da reichten die herkömmlichen Ausreden nicht mehr aus; ein Gottesgericht schien vollzogen zu sein, welches den katholischen Glauben selbst in Frage stellte.

Hatte nicht noch in letzter Zeit die Kirche ihre Geschicke als die des Reiches Gottes darzustellen geliebt? — Und war nicht das heilige Land nach hierarchischer Ansicht die vornehmste Provinz desselben? — Hatten nicht die großen Päpste sich ausdrücklich auf geschichtliche Thatsachen als Erfüllungen ihrer Weissagungen berufen? — Wie nun, wenn dieselben gegen die Kirche selbst zeugten? — Diese Erfahrung mußte um so mehr Bedenken er-

regen, als die von Joachim von Fiore (Floris) begründete historische Betrachtung in umfassenden Kreisen längst heimisch geworden war. Zwar hatte auch er von Heimsuchungen, von zur Buße mahnenden Schickungen geredet. Ja ausdrücklich waren von ihm die Saracenen als die zum Vollzuge des Strafgerichts an der griechischen Christenheit berufenen Werkzeuge genannt [15]). Aber seine Apokalyptik, auf welche wir unten zurückkommen werden [16]), hatte überdies die nach gemeiner katholischer Vorstellung stetig sich selbst gleich bleibende Kirche in den Proceß des Werdens hineingezogen, hatte den in der Geschichte wirksamen, in der Aufeinanderfolge der Weltalter offenbar werdenden Gott als den wirklichen kennen gelehrt. Und das war ein Gedanke, welcher losgelöst von dem Verbande des Systems des tiefsinnigen Calabresen als vereinzelte Phrase der Aufklärung vielleicht auch in Palästina bekannt geworden, den schon vorhandenen Zweifel in Unglauben zu verkehren ganz geeignet war. Die Frage, welche die über die erlittenen Niederlagen bekümmerten Herzen so mancher Kreuzritter gequält hatte, wozu dies Alles? schien nun mit Einem Male gelöst zu sein. Eine Antwort hatte man endlich empfangen; aber nicht von dem Gotte des Herrn Jesu Christi, sondern von einer Gottesidee, welche diese „Offenbarung" als eine Fiction des unaufgeklärten Menschengeistes, als eine von dem Fortschritte der Geschichte überwundene Größe erkennen ließ.

Wir wissen von einem Sänger, welcher das nicht mit nackten Worten gesagt, aber in seinen Gedanken dieses Extrem vielleicht gestreift hat. Sein Lied [17]), unter den frischen Erfahrungen des entsetzlichen Geschicks des Ordens der Templer im Jahre 1265 entstanden, mahnt freilich zunächst, das Schwert zu Ehren Jesu nicht ferner zu ziehen, da dieser ja zeige, daß er nicht vertheidigt sein wolle —, scheint also das Können anzuerkennen. Allein gegen den Schluß verräth sich eine Wandelung der Stimmung. „Der Gott, welcher ehemals wachte, schläft anjetzt." Ein Wort,

in welchem schwerlich eine nur mit Anwandelungen zur Skepsis gemischte Melancholie[18]), sondern die Skepsis selbst sich ankündigt. Andere dachten ebenso, redeten aber noch ungleich deutlicher. Als im Jahre 1251 Dominicaner und Franciscaner in Frankreich umherzogen, um abermals Gaben für das heilige Land zu Ehren „des Namens Christi" einzusammeln, wurden sie unter Schmähungen abgewiesen. Ja an einem ungenannten Orte mußten sie es erleben, daß diejenigen, welche sie um Spenden anflehten, beim Aussprechen des Namens Christi mit den Zähnen knirschten und einen Armen herbeiriefen, dem sie Geldmünzen in die Hand drückten mit den Worten: „Nimm zu Ehren Muhameds, der mächtiger ist als Christus"[19]).

So urtheilten nun freilich nicht alle Franzosen. Aber sehr vielen Zeitgenossen dieser frivolen Redner war doch die Würdigung der ursprünglich religiösen[20]) Motive der Kreuzfahrten durchaus fremd geworden. Wenn sie urtheilten, man könne Gott ebenso gut in Paris verehren, als in Jerusalem[21]), so war das sicher nicht in dem Sinne gemeint, in welchem Bernhard von Clairvaux[22]) ein ähnliches Wort geredet hatte. Diese Leute machten sich wohl mit allem Anderen mehr zu thun als mit dem Kreuztragen sei es daheim sei es in der Ferne. Aber sie hatten doch recht, wenn sie meinten, auch viele ihrer Zeitgenossen trotz der Bekreuzung und des Waffenschmucks, trotz des Pilgerns und Kämpfens, könnten sich nicht rühmen, um das Reich Gottes sich verdient zu machen. Kriege in fremden Ländern führen gegen Feinde, welche nicht zuerst angegriffen hätten, Abenteuern nachgehen in eitler Weltlust, das sei der rechte Name an Stelle des falschen einer religiösen Leistung. Jedoch möge das immerhin thun, wer Neigung dazu habe; sie selbst fühlten für Unternehmungen dieser Art keinen Beruf, noch weniger das Bedürfniß, durch eine fromme Redensart sich und Andere täuschen zu lassen über das Unheilige dieser sogenannten heiligen Werke[23]).

VIII.

Eine Kritik, deren Recht von anderen Seiten bestätigt wird. Die erhebliche Abschwächung des rein Religiösen in den späteren Unternehmungen und Pilgerfahrten nach dem Orient verrathen selbst die, welche am lautesten darüber klagen. Welch' ein Abstand zwischen der Geschichtsschreibung der Erzähler der ersten Expedition und derjenigen der letzten Züge. Damals waren der Griffel fast zu viele in Bewegung, um die außerordentlichen Thaten des Herrn zu beschreiben. Dagegen bezeugt Jacob von Vitry, jeder andere historische Stoff finde mehr Bearbeiter als eben dieser. Ehedem hatte mehr als einer der Geschichtsschreiber der Expedition vom Jahre 1096 eine neue evangelische Geschichte zu schreiben gemeint[1]). In diesem Jahrhunderte dagegen erweckte die Beobachtung der so ganz anders gewordenen Wirklichkeit auch in dem Historiker ganz andere Gedanken und Interessen. Des eben genannten Franzosen „Geschichte von Jerusalem" macht sich weniger mit der Erzählung der frommen Leistungen der Christen für das heilige Land, als mit der Beschreibung der verwickelten Verhältnisse daselbst zu thun. Ethnologische, statistische, allgemein religionsgeschichtliche Erörterungen sind nicht allein mit großer Breite, sondern auch mit dem Behagen eines wissenschaftlichen Reisenden mitgetheilt[2]). Der methodistische Kreuzzugserzähler ist in nicht wenigen Partien seines Werkes zum nüchternen Geographen geworden. Oder vielmehr er redet eben da, wie ein Kind seiner Zeit, welchem Palästina nicht sowohl als Land des Heils theuer, als um des Handels, des Verkehrs, der erweiterten Weltkunde willen wichtig war. — Also dachten auch die aus dem Occidente dahin eingewanderten Christen, noch ausschließlicher vielleicht die daselbst geborene Nachkommenschaft, welche von Jugend auf nicht anders lebte, als die muhamedanische Bevölkerung. Der vormalige Römer oder Franke war zum Galliläer und Palästinenser, der Bewohner von Rheims

und Orleans zum Tyrer und Antiochener geworden. Der Eine hatte Häuser nnd Gesinde bereits durch Erbschaft erlangt, der Andere hatte sich verheirathet nicht etwa mit einer Frau seines Vaterlandes, sondern mit einer Syrerin oder Armenierin, Manche mit getauften Saracenenmädchen. Wer dort arm war, wird hier reich; wer dort wenig Geld besaß, verfügt hier über viele Byzanter, berichtet Fulcher von Chartres[3]), um den überschwänglichen Gewinn derer zu veranschaulichen, welche „um Christi willen" das Kreuz genommen hatten.

Indessen von diesem wußten die Enkel der ersten Colonisten in der Regel wohl recht wenig. Vor allen die Pullanen hatten vielleicht von dem Christenthum nicht viel mehr als den Namen. Es ist wahr, so Schlimmes auch die als Augenzeugen berichtenden Historiker über deren sittlichen Zustand erzählen[4]), über Aufklärerisches oder Unglauben ist direct nichts gesagt. Aber das Nebeneinander von Gleichgültigkeit und Aberglauben[5]), was ihnen zugeschrieben wird, giebt unter Vergegenwärtigung der Palästinensischen Verhältnisse viel zu denken. War die Lebensweise, wie wir wissen, orientalisch, so wird auch der ursprünglich christliche Glaube des Mannes von der dem Islam entstammenden, das Hauswesen regelnden Sittenordnung irgend welche Einwirkungen empfangen haben. Und ist die Taufe Saracenischer Frauen, wie anzunehmen sein dürfte, nicht sowohl Folge einer persönlichen Bekehrung als der Erwägung der Umstände gewesen: so wird die bisherige muhamedanische Ueberzeugung durch die Röthigung zu christlichen Ceremonien schwerlich geändert sein. Die Kinder wurden nicht blos Mischlinge dem Blute, sondern auch dem religiösen Bekenntnisse nach, oder vielleicht Bekenntnißlose. Frivol im Denken und Leben, waren nicht wenige unter ihnen über alle Scrupel binaus, welche die religiöse Frage bereitet.

IX.

Um so quälender konnte sie dagegen für ernstere Kreuzfahrer werden. — Oft genug geschah es, daß Monate des Kampfes mit Wochen der Ruhe wechselten. Die Krieger der einander gegenüberliegenden oder durch Vertrag pacificirten [1]) Heere traten für längere Zeit in jenen gesellschaftlichen Verkehr, welcher durch eine gemeinsame Sprache erleichtert war. Die Waffen der Schlachten ruheten; desto geräuschvoller klirrten vielleicht [2]) die der religiösen Controverse. Das ist eine Thatsache höchster Wahrscheinlichkeit, aber sicher berichtet meines Wissens nirgends. Dennoch wage ich unter Erinnerung an die freilich unter besonderen Umständen und zu anderem Zweck als zu dem einer religiösen Verständigung in der Zeit Friedrichs II. von Hohenstaufen gehaltenen Disputationen [3]) und an das, was später aus dem Leben des Raymundus Lullus [4]) erzählt werden wird, Scenen dieser Art als historische hier voraus zu setzen. — Wenn hier oder dort ein Saracene und ein Christ mit einander stritten, so hatte selbstverständlich jeder von beiden die Absicht, den eigenen Glauben zu vertheidigen. Aber das war gar nicht möglich ohne Vergleichung. Die Differenzen wurden erörtert, aber durch dieselben doch auch die Einheitspunkte zum Bewußtsein gebracht. Und das motivirte von selbst den Gedanken an das allgemein Religiöse im Verhältniß zu den historischen Religionen. War aber die Kritik einmal angefangen, — wer kann wissen, wie weit sie sich fortsetzte? Am Schlimmsten mußte sie wirken, wenn der christliche Unterredner, wie unter andern Verhältnissen in Europa, so auch hier, dem neuen Gegner gegenüber zur Erkenntniß seiner Schwäche in der Dialektik kam. Allerdings wußte man längst im Abendlande von den vornehmsten ständigen Controversen zwischen Christenthum und Islam. Grade die diesem anstößigen katholischen Dogmen hatte man für diesen speciellen Zweck in besonderen Schriften [5]) apologetisch behandelt. Aber diese waren schwerlich

in dem Lager der Kreuzritter zur Stelle und, selbst wenn man so glücklich war, ein Exemplar der einen oder anderen zu besitzen, unter den gegebenen Umständen doch kaum zu verwerthen. Auch der Muhamedaner zeigte sich vielleicht nicht weniger gut geschult, als der christliche Colloquent. Nicht blos in strategischer Hinsicht hatte der Orient dem Abendlande den Rang abgelaufen; auch die Cultur, welche von Bagdad, Cairo, Cordova ausging, war der christlichen zum Mindesten ebenbürtig [6]).

Das mochte der Katholik auch in dem angenommenen Falle erkannt haben; zugleich aber ein [7]) Weiteres. Der persönliche Umgang gab Veranlassung, auch noch andere Kriterien des Urtheils zu verwenden. Hatten schon in den ersten Gesprächen neben den Scheidelehren auch Unionspunkte sich erkennbar gemacht, ja vielleicht fernere Erwägungen das Gewicht der ersteren verringert, so konnte der unmittelbare Eindruck, welchen der persönliche Werth des Gegners machte, leicht dazu dienen, den ursprünglichen Standpunkt beider gänzlich zu verrücken. Die Jünger Christi und die des Propheten waren zu einander gekommen in der Meinung, der eine werde den anderen so finden, wie er sich ihn vorgestellt habe; das falsche religiöse Bekenntniß werde sich auch in dem Leben des Bekenners verrathen. Daß der Muhamedaner in sittlicher Beziehung weit unter ihm stehe, wußte der Christ von vornherein. Wie oft aber mag der längere Verkehr dies Wissen als ein täuschendes [8]) erwiesen haben! — Die große Streitfrage der Wissenschaft über das Verhältniß der Religion zur Sittlichkeit war so, wie man meinen konnte, durch den Richterspruch der Thatsachen entschieden. Die Bedeutung der religiösen Dogmen für das sittliche Leben schien hinfällig zu werden. — In der Religion des Rechtthums strebten die beiden, welche aus Feinden Freunde geworden waren, von nun an darnach, es einander gleich zu thun. In dem Glauben an die historischen Offenbarungen waren ihre Väter auseinandergegangen. Konnte da sich nicht der versuchsweise Gedanke aufdrängen, eben dieser sei als trennendes Vor-

urtheil aufzugeben? — Und wenn auch dergleichen Consequenzen sei es nicht gezogen sei es gewaltsam abgewiesen wurden, so gab es doch sicher Manche, welche dem Eindrucke jener offenkundigen Thatsachen sich nicht entziehen konnten. Das ward unter anderem durch die Urtheile auch der Christen über Nureddins und Saladins sittliche Eigenschaften erwiesen. Hat gleich der Fanatismus [7]) auch hier seine wohlbekannte Stimme erschallen lassen, sie wird doch übertönt durch diejenigen, welche das Lob dieser Feinde der Kirche verkündigen. Die ethische Kritik [8]) kommt in der Ueberlieferung mehr als einmal zu Worte. Nureddins Edelsinn und des Königs Amalrich III. Indolenz stellt man im Gefühle der Beschämung einander gegenüber [9]); Saladins Treue und Hochherzigkeit wird ebenso aufrichtig gepriesen [10]), als das Sündenleben der pilgernden Massen erbarmungslos gegeißelt [11]). — Ob darin eine selbstbewußte Toleranz sich Ausdruck giebt? — Ich möchte das nicht behaupten, wohl aber vermuthen, daß derartige Urtheile das katholische Bewußtsein abgeschwächt haben, ohne daß das Wissen von dem positiv Christlichen sich läuterte. Grundsätze einer humanitarischen Aufklärung und Superstitiöses, ernste Scrupel und ein kühles sich Abfinden mit der geschichtlichen Offenbarung mögen auch in manchen Palästinensischen Christen sich gekreuzt haben. Vielleicht in keinen mehr als in denen, welche der Genossenschaft der Templer angehörten.

X.

Allerdings die Acten des späteren Processes geben keine sichere Unterlage [1]); aber für völlig kritisch werthlos kann ich dieselben nicht halten. Sind sie gleich unbrauchbar, um die Klage auf Schuld des ganzen Ordens zu begründen, so scheint doch eine mittelbare Verwendung dazu zu berechtigen, auf eine geheime Tradition, welche innerhalb desselben ihre uns begreiflich unbekannten Gewährsmänner hatte, und auf deren Motive zu schließen. — In keinem Punkte stimmen die Aussagen Verhörter

so sehr zusammen, als in Betreff der Verläugnung Christi m
dem Munde[2]). Und andererseits hat keine andere in dem Grad
psychologische Wahrscheinlichkeit als eben diese. Die Brüderscha
der Templer hatte dereinst alle anderen durch den Glanz krieger
scher Großthaten überstrahlt. Sie rühmte sich nur allzu pral
lerisch der besonderen Wirkungen ihres Kreuzes. Der Glaube a
dessen Siegeskraft hatte ihnen jenen Schwung verliehen, welch
eine Zeitlang ihr Schwert unwiderstehlich machte. Um so ve
hängnißvoller mußte der oben[3]) in seiner allgemeinen Bedeutun
gewürdigte Umschwung des Waffenglücks für eine Ritterscha
sein, welche die specielle Vorsehung, die als das Privilegium all
Kreuzfahrer galt, als eine speciellste in Bezug auf sich selbst g
dacht zu haben scheint. Hatten doch auch die Päpste das Ihrige daz
gethan, Stimmungen dieser Art zu heiligen. Ausgezeichnet dur
Vorrechte aller Art[4]), daran gewöhnt, von ihr verübte Gewal
thaten als Erweise ihrer Ausnahmestellung, Klagen darüber al
Ausbrüche des Neides zu beurtheilen, konnte sie um so wen
ger die Schmach der Niederlage tragen. Der Götzendienst, we
cher oft genug mit dem Erfolge getrieben wird, scheint grad
der ihrige gewesen zu sein. Und daran heftete sich vielleic
früh jener Aberglaube, welcher den Talisman zu seinem Cu
tusmittel machte. Ueberdies war durch das Geheimnißvol
der Organisation die Unterscheidung des Esoterischen und Ex
terischen[5]) nahe gelegt und vielleicht schon im 12. Jahrhunde
üblich. Als nun das heilige Zeichen der Christenheit, welch
auf dem Mantel der Templer in eigenthümlicher Farbe prangt
bisher von ihnen gleich einem Amulet verehrt, durch die Zaube
künste der Saracenen entmächtigt zu werden schien: da griff ma
zu anderen Mitteln. Es galt die Widerstandskraft der Fahn
des Propheten zu brechen. Und das schien am wirksamsten g
schehen zu können durch Verläugnung des Namens, dessen A
rufung früher zum Siege geführt, in letzter Zeit aber die Niede
lagen verschuldet hatte. Eine mysteriöse Ceremonie kam som

auf, welche mit der Lossagung von Christo begann, mit dem Anspeien des Kreuzes endigte. Ursprünglich vielleicht nicht ernstlich gemeint, durch die sofort erfolgende Adoration[6]) wieder aufgewogen, aus Aberglauben entstanden, wurde diese Handlung doch hier und da zu einem Usus, welcher muthmaßlich den Unglauben förderte. Die durch jene anderen Motive, welche von uns in dem vorigen Capitel gewürdigt worden sind, verbreiteten Gedanken der Aufklärung hatten nunmehr eine feste Stätte gefunden, wo sie Einzuweihenden überliefert[7]) werden konnten. Der wider diese Combination[8]) erhobene Einwand, sie schreibe einem und demselben Orden Entgegengesetztes[9]) zu und widerlege sich dadurch selbst, ist völlig nichtig. Wer läugnet, daß Aberglaube und Unglaube neben einander bestanden haben können, zeigt, daß er die Geschichte nicht kenne. Der eine ist vielmehr so vielfach begleitet von dem anderen, daß die Isolirung sogar Ausnahme von der Regel ist; also konnte auch von dieser Ritterschaft zugleich mit Bräuchen der Idololatrie ein esoterischer Deismus gepflegt werden. Es mag daran erinnert werden, daß der Sänger der oben erwähnten Sirvente[10]) eben ihr angehörte. Dürften wir annehmen, es sei auch in dieser Dichtung historische Wahrheit; Gefühle der Art hätten nicht blos diesen oder jenen, sondern viele Templer beherrscht, so hätten wir zugleich eines der Institute der Propaganda der Aufklärung entdeckt. Die häufigen Reisen der Mitglieder des Ordens aus dem Orient nach Europa, die Gründung der großen Ordenshäuser daselbst[11]), die Stiftung der Gemeinden der Affiliirten[12]) waren ebenso viele Mittel, den Strom dieser Ideen überzuleiten auch in die Christenheit des Abendlandes, oder vielmehr mit den hier aus eigenthümlichen Quellpunkten bereits entsprungenen sich zu vereinigen.

XI.

Zu diesen gehörte nach wie vor die Stellung der Häresie zur Kirche wie dieser zu jener. Gleichwohl war die Wirkung auf

die Stimmung in dieser Zeit doch eine verhältnißmäßig neue. — Grade an dem Wendepunkte der beiden Jahrhunderte hatte die Bewegung der Katharer neben den stillen Eroberungen, welche die Waldenser machten, den höchsten Grad erreicht [1]). Alle bisherigen Unternehmungen, dieselbe zu unterdrücken, waren vereitelt. Einem Lavastrom ähnlich breitete sie sich aus über weite einst blühende Gefilde des katholischen Kirchenthums, ohne daß man darüber Klagen von der Mehrzahl der Bewohner vernommen hätte. — Die großen Barone des südlichen Frankreichs standen nunmehr mit Ausnahme des Grafen Wilhelm VIII. von Montpellier alle mit ihren so oder anders begründeten Sympathien auf dieser Seite [2]). Die prächtigen Banketsäle ihrer Schlösser wurden die willig eingeräumten Stätten des ketzerischen Gottesdienstes [3]). Man sah, wie sie nicht im Geheimen, sondern vor aller Welt die Ordinirten dieser Zukunftskirche durch Zeichen der höchsten Gunst ehrten. Der eine oder andere verschmähete es nicht, verwandtschaftliche Verbindungen mit den Ketzern einzugehen. Graf Raimund Roger von Foix hatte eine Waldenserin zur Frau. Die eine seiner Schwestern gehörte dieser Gemeinschaft, die andere der der Katharer an [4]). Das niedere Volk sprach gern von diesen als seinen lieben Freunden und Verwandten [5]). — Um so augenscheinlicher dagegen sollte der Bruch mit dem Römischen System werden. Einst hatten selbst die Magnaten in diesen Landen ihre Söhne dem Dienste desselben gewidmet. Bisthümer und Abteien waren vordem in großer Zahl im Besitz des hohen Adels. Dermalen war es ein seltener [6]) Fall, wenn ein Mann dieses Standes als Bewerber um eine geistliche Stelle auftrat. Ja, viele Väter hatten sich das Wort gegeben, ihre Kinder einer Zunft zu entziehen, welche um der sittlichen Verwilderung, der Unwissenheit, der culturfeindlichen Stellung willen mit dem Fluche des Hasses beladen, als Paria der Gesellschaft auch durch diesen Act erkennbar werden sollte. Seit Jahren konnte kein katholischer Geistlicher sich in Amtstracht auf offener Straße sehen lassen,

ohne daß man mit Fingern auf ihn gezeigt hätte. Der Name „Pfaffe" war das ärgste Schimpfwort [7]) in vielen Kreisen geworden. Sollte einmal eine Reise gemacht werden, so blieben entweder die geistlichen Gewänder zu Hause, die Tonsur wurde verborgen, weltliche Kleider wurden angelegt, oder aber man mußte durch eine starke militärische Bedeckung sich gegen Ueberfälle schützen [8]). — In der That nur die physische Uebermacht konnte hier und in Oberitalien die Autorität der katholischen Kirche als eine wenigstens scheinbare noch erhalten. Das entsetzliche sittliche Verderben des auf das apostolische Amt pochenden Clerus hatte längst den Aufruhr des Gewissens geweckt, und dieser sich in eine Kritik entladen, welche das allgemeine Tagesgespräch ausmachte [9]). Soweit man auch sonst auseinanderging, darin war man in allen Ländern einverstanden: Männer und Frauen, Hörige und Ritter, Laien und edlere Priester, Mönche und Päpste, Ketzer und Katholiken bildeten eine gleichmäßig protestirende Gemeinde. Nur in den Graden, den Worten der Erbitterung unterschied man sich. — Und welchen Eindruck mußten diese machen, wenn man die thatsächlichen Zustände bei den Rechtgläubigen und bei den Irrgläubigen mit einander verglich! — Dort die vermeintliche apostolische Lehre, hier die Nachahmung des apostolischen Lebens; dort das sich Brüsten mit der geistlichen Gewalt, hier die Demuth der geistlichen Selbstheiligung. — Freilich das Urtheil der meisten katholischen Apologeten [10]) lautete ganz anders; sie leiteten dazu an, das Augenfällige der häretischen Sittlichkeit als Täuschung der Sinne, das fromme Verhalten als teuflische Verstellung zu betrachten. Aber der Erfolg ist ein doppelter gewesen. Die Einen, welche Auseinandersetzungen dieser Art lasen oder hörten, vertraueten nichtsdestoweniger der eigenen Erfahrung mehr, als den Versicherungen Anderer, blieben fest in der Ansicht, daß die sittliche Lauterkeit jener Verläumdeten eine Wahrheit sei, und kamen folgerecht dazu, die sittliche Praxis zum Maßstabe des Dogmatischen zu machen oder gar zu dem Extrem, jene für unab-

hängig zu erklären von diesem[11]). Die Anderen, durch das Sophistische der Beweisführungen eingenommen und aufs Neue überzeugt, daß die katholische Kirche die ausschließliche Gnaden-Anstalt zur Pflege des frommen Lebens sei, verlangten grade in dem Interesse der öffentlichen Sittlichkeit Beseitigung des Häretischen um jeden Preis. Ihnen galt der ketzerische Glaube als Unglaube, Unglaube als Verbrechen; ein Cultus, welcher im Gegensatze zu der von der Kirche vorgeschriebenen eingerichtet werde, als Entehrung Gottes[12]). Die Bekehrung oder die Vertilgung der Häretiker wird ihr Losungswort. — Die Curie hat es sich angeeignet, bald als ein allgemeines ausgegeben.

Die große Heerfahrt vom Jahre 1209, zu welcher schon das zwölfte Jahrhundert Vorspiele gegeben hatte, ward die blutige Orgie der Reaction. Die Kirche selbst legte die Rüstung an, um unter dem Panier zu kämpfen, um welches bisher nur diejenigen sich gesammelt hatten, welche zum Kampfe gegen die Mauren und Heiden auszogen. — Ueber Leichenhaufen, über Trümmer von Städten und Dörfern ward der Krieg des Glaubens gegen den Unglauben siegreich zu Ende geführt, um durch die Inquisition sich zu krönen. Es ist sicher, daß diese verheerender[13]) gewirkt hat, als die wiederholten Waffengänge. Der wehrlos gewordene Leib der Häresie ist erst durch sie langsam zu Tode gemartert und begraben. Aber sterbend hat sie die Rachegeister ausgesandt, welche Zweifel und Empörung, die Stimmung der Gleichgültigkeit und der Erbitterung in den Herzen vieler Tausende erweckt, — Gedanken der Aufklärung vielleicht unmittelbar in dieselbe übertragen haben.

War doch das Katharerthum in gewisser Weise ein Mitträger[13a]) derselben gewesen. Ich sage das nicht, um seinen Grundcharakter damit zu bezeichnen. Sieht man auf die innersten Motive, so kann es nach meinem Dafürhalten keine Frage sein, daß als dieselben die religiös-theoretischen, die ethisch-socialen Interessen betrachtet werden müssen. Ja die letzteren waren, wie es

scheint, die ursprünglichsten und blieben die vorwiegenden [14]). Das Theoretische, wenig [15]) originell, wie es war, sollte nur die theosophische Rechtfertigung der praktischen Postulate sein. Eine Anweisung zum seligen und heiligen Leben zu ertheilen, eine Ordnung des Cultus und der Sitte, eine wahrhaft geistliche Gnadenanstalt an Stelle der von dem Katholicismus gefälschten zu gründen [16]), war die vornehmste Absicht dieser Gemeinde; nicht die nur den Verstand befriedigende Metaphysik, eine rationale Wissenschaft [17]) mitzutheilen, welche dazu bestimmt gewesen wäre, die übernatürliche Offenbarung zu ersetzen oder gar zu überbieten. Die katharische Lehre sollte nur das rechte Verständniß derselben erschließen. In Wahrheit war dieselbe freilich ein Anderes, eine stark rationalisirende Umdeutung des Offenbarungsinhalts. Den Widerwillen gegen die Autorität [18]) hatte der neue Manichäismus des Mittelalters mit dem alten gemein. Darum erwies sich auch der Streit über den Schriftsinn zwischen diesen Häretikern und den Katholiken, so oft er auch wiederholt ist, als unfruchtbar: der von den ersteren geführte Beweis war nur ein scheinbarer und entbehrlicher. Die Wahrheit ihrer Dogmen stand von demselben unabhängig ihnen fest um der Vernünftigkeit willen. Deßhalb versuchten denn auch kirchliche Apologeten, durch vernünftige Argumente [19]) zu widerlegen, aber meist nur, um zu erfahren, daß sie nicht zu widerlegen vermöchten. Wie menschlich begreiflich daher, daß von denselben über die Halsstarrigkeit und die Unvernunft der Gegner geklagt wurde. — Ihr ganzes System ist eine Verhöhnung der Denkgesetze, eine Carricatur der Logik [20]), das eher Anlaß zum Lachen [21]) als zum ernsten Kampfe giebt, — hieß es jetzt. Und doch meinten Unzählige, durch den traditionellen Glauben der Kirche, wie durch die Apologien jener stolzen, in der ächten Wissenschaft so gut geschulten Meister nicht befriedigt, von Ekel vor dem unsittlichen Leben erfüllt, erst durch die Katharer über das Wesen dieser Welt und die Geheimnisse der Gottheit aufgeklärt zu werden. Jetzt begriffen [22]) sie, während sie vorher

nur glaubten. Von dem Mysteriösen, welches dem System anhaftete, von der Evidenz der Beweisführungen der Verkündiger angezogen, traten auch viele gebildete Katholiken über. Die Meinung, daß die Propaganda der Secte nur unter dem niederen Volke gearbeitet habe, ist ein historischer Irrthum. Auf das Trefflichste organisirt gebrauchte dieselbe eine doppelte Bekehrungsmethode: die eine war für jenes, die andere für die höhere Gesellschaft berechnet. Die eine[23]) gab die Antwort auf die Frage nach der Seele Seeligkeit; die andere[24]) leitete zur Befriedigung des Wissenstriebes, zur Erhebung über den katholischen Volksglauben an. In der That, die neuen Jünger konnten wohl auf den Gedanken kommen, die Mündigen geworden zu sein. Bis dahin war ihnen zugemuthet, Alles, was in der heiligen Schrift geschrieben steht, buchstäblich zu nehmen; jetzt erfuhren sie, das Alte Testament[25]) wäre ein Werk des Teufels, auch das Neue mit Kritik zu gebrauchen[26]). Vordem war ihnen gesagt, alle Wunder der evangelischen Geschichte wären wirklich historische Facta; nunmehr wurden sie darüber belehrt, daß man darin nur Symbole zu erkennen habe[27]), keine anderen als geistige Wunder habe Jesus vollbracht. So lange sie Kinder gewesen waren, hatten sie die Mirakel geglaubt, welche alte und neue Heilige, Heilige und Unheilige gethan haben sollten; als Männer vielleicht daran Anstoß genommen. Dermalen hörten sie die Predigt, alle diese Thaumaturgen seien Gaukler und Betrüger[28]), — die falschen Propheten, von denen der Herr gesprochen habe. Das Gotteswunder ist in dieser Welt unmöglich. Der Teufel hat sie erschaffen, die Naturordnung als eine unverbrüchliche gesetzt, aus welcher im Laufe der Zeit die einzelnen Dinge mit Nothwendigkeit hervorgehen; sie bestimmt alles irdische Geschehen[29]). Der Teufel ist es auch, welcher die Welt regiert, indem er die Naturordnung erhält. Diese Erhaltung ist die Wahrheit der katholischen Vorstellung von der göttlichen Providenz, als einer in die Welt eingreifenden, an die Gesetze derselben nicht gebundenen

Macht. — Einst war ihnen die von des Priesters Hand geweihte und verwandelte Hostie ein hochheiliges Mysterium gewesen; in inbrünstiger Andacht hatten sie das Knie gebeugt, um den gegenwärtigen Heiland anzubeten. Seit der Bekehrung vernahmen sie Worte des Spottes über das Zauberwerk[30]), durch welches man das arme Volk täusche, und „den Leib des Herrn" aßen sie täglich[31]), so oft sie einer Mahlzeit der Genossen beiwohnten. — Und was mochten sie empfinden, wenn sie zum ersten Male Zuschauer der Scenen wurden, welche zum Zweck der Travestirung des herrschenden Cultus recht eigentlich eingerichtet waren[32]). Das Drama, welchem dieselbe längst nur zu ähnlich geworden war, wurde von Katharern gespielt zur effectvollen Komödie. Man bekleidete sich mit den priesterlichen Gewändern, intonirte die vorgeschriebenen Gesänge in jodelndem Tone, gebrauchte die heiligen Gefäße und äffte die heiligen Handlungen nach mit gravitätischem Ernste und satirischem Lächeln zugleich. Das Publicum klatschte und jubelte, lärmte und lachte; selbst katholische Laien, katholische Cleriker, welche zuweilen dabei gegenwärtig gewesen sein sollen, blieben darin nicht zurück. Eine Selbstprostitution wie diese machte das satirische Schauspiel nur noch pikanter, wenn es in dem Hause eines Katharers zur Aufführung kam. Aber auch die katholische Kirche wurde zuweilen die Bühne des Theaters. Als Raymund VI., Graf von Toulouse, eines Tags dem Gottesdienste beiwohnte und die Worte des Messe lesenden Priesters vernahm „Der Herr sei mit Euch", befahl er dem Hofnarren, welcher ihn zu begleiten pflegte, dieselben zu wiederholen[33]).

Noch häufiger sah man denselben freilich in den Versammlungen der Katharer; aber schwerlich, weil auch er ein ächter Katharer war. Wohl aber wollte er das unter Umständen werden. Ich denke, er hat zu jenen Weltkindern gehört, welche ohne irgend welchen festen Glauben die Genüsse des sinnlichen Lebens auskosten und doch, von der Furcht angewandelt, daß das, was man

von einer künftigen Vergeltung sage, am Ende doch keine Fabel sein möchte, die Freiheit von der Strafe unter allen Umständen sich sichern wollten. Verkündigte das katharische Evangelium nicht die Verteufelung dieser schlechten Wirklichkeit? — Also, konnte im Sinne des Naturalismus gefolgert werden, sind in derselben sittliche Aufgaben überhaupt nicht zu lösen. Statt das zu versuchen, lasse man es sich hier wohl sein, soviel man kann. In Saus und Braus in der Welt zu leben und doch die Gewißheit sich zu verschaffen, daß man dereinst sündenrein von derselben abscheiden, in das Jenseits, falls es ein solches giebt, als Geheiligter übergehen werde, ist die rechte Lebenskunst. Für das Eine sorgt man selbst; für das Andere bürgt die in Aussicht genommene Weihe des katharischen Consolamentums. Graf Raymund VI. hatte stets, so erzählt Peter von Vaux-Cernay[34]), verkleidete Katharer in seiner Umgebung, welche in jedem Augenblicke ihm die Hand auflegen konnten, wenn ihm etwas Menschliches begegnete. Denn er glaubte, soviel er auch sündigte, durch diese Ceremonie selig gemacht werden zu können ohne Buße. Diese Absicht hat er freilich nicht erreicht. Die Buße, welcher er sich entziehen wollte, ist sogar mit außerordentlicher Härte von der Kirche ihm auferlegt[35]). Aber diese selbst ist doch auch durch seine Buße in erheblicher Weise geschädigt. Das tragische Geschick seines Lebens, die während des Albigenserkriegs und nach Beendigung desselben an dem Gewissen geübten Vergewaltigungen haben die Gedanken an die Gewissensfreiheit[36]) zum klareren Bewußtsein gebracht. Ja vielleicht ist grade durch das augenscheinlich Egoistische der Pläne der geistlichen Herrschaft auch in diesem Zusammenhange der Dinge die Erkenntniß der sittlichen Bedeutung des Weltlichen gefördert. Wie oft hatte man die Kirchenmänner, Priester und Mönche, die Nichtigkeit des Sinnlich-Irdischen, den ausschließlichen Werth der geistlichen Kirche als des Reichs Gottes vertheidigen hören! Dagegen für das Leben und die Leiden des armen Volks in dieser Welt zeigte die steife

katholische Predigt oft genug ein nur geringes Mitgefühl[37]). Die Kirche verhieß von der Noth des irdischen Daseins erlösen zu wollen und vergrößerte sie nur. Sie wollte die Schmerzen lindern und hatte doch so eben erst erbarmungslos mit dem Schwerte gewüthet. Konnte da nicht der Gedanke aufkommen, daß der Bestand der geistlichen Kirchlichkeit und eine menschenwürdige Existenz Dinge seien, welche einander ausschlössen? — Wäre das wirklich geschehen, so würde man weiter vermuthen können, daß die entsetzliche Katastrophe, in welcher die Kirche ihr theokratisches Regiment zu befestigen meinte, umgekehrt dazu gedient habe, die Verselbständigung des Staats gegenüber der Kirche vorzubereiten. Viel wahrscheinlicher aber als dies ist ein Anderes. Grade die von der Curie verschärften inquisitorischen Maßnahmen haben die Gemüther, statt sie zu beruhigen und zu befestigen, verwirrt und entzweit. Die Verordnung (1229), daß die Knaben in dem vierzehnten, die Mädchen in dem zwölften Lebensjahre die Häresie abschwören sollten[38]), leitete die junge Generation sogar dazu an, sich mit dem dogmatischen Zwiespalt bekannt zu machen. Von Religionsscrupeln gefoltert, wuchsen vielleicht nicht Wenige auf. — Demnächst (1231) hörte man von der Erneuerung des Kanons, welcher den Laien überhaupt das Disputiren über religiöse Dinge untersagte[39]). Und doch schrieb man Apologien über Apologien[40]), welche die Controversen zwischen Katholicismus und Häresie erörterten. —

XII.

Aber freilich auch andere gegen einen vielleicht noch schlimmeren Feind. — Derselbe war anfangs ein auswärtiger, aber im 13. Jahrhundert einheimisch geworden. Er stand der Nationalität nach auf Seiten der Saracenen, erwies sich aber der Religion Muhameds nicht weniger gefährlich als der Jesu Christi, — die negative Philosophie, welche gleichzeitig mit den Ueber-

setzungen und Erläuterungen der Aristotelischen Schriften[1]) aus dem Arabischen Spanien vordrang. — Es geschah damals nicht zum ersten Male, daß der Islam von einer Ideenrevolution heimgesucht wurde. Schon vierhundert Jahre früher hatte unter den letzten Ommajaden in Bagdad eine ähnliche begonnen[2]). Bereits gegen Mitte des achten Jahrhunderts erhob die Partei der Freidenker ihr Haupt, welche unter dem Namen der Mutaziliten bekannt ist. Unter jener Dynastie verfolgt, war sie von den Abassiden, vornehmlich dem Chalifen Mamun[3]) begünstigt. Ja eine ihrer wichtigsten Lehren hatte man als Staatsdogma verkündigt und mit Gewaltmitteln dem Volke aufzunöthigen versucht[4]). Damals hatte es den Anschein, als sollte die Volksreligion selbst verdrängt oder doch durch ein System der Aufklärung gereinigt werden. Es ist wahr, diese Meister und Schüler, ob sie gleich den wunderbaren Ursprung des Korans läugneten, griffen doch den Inhalt desselben nicht direct an; ihre Arbeit war vornehmlich dem gewidmet, was sie Läuterung des Gottesbegriffs nannten. Die auf die Idee der Allmacht gegründete Prädestinationslehre wurde verworfen, damit die Ueberzeugung von der Selbständigkeit der Welt[5]), der menschlichen Autonomie um so mehr befestigt werden könnte. Aber das blieb der Natur der Dinge nach nicht ein lediglich wissenschaftliches, nicht ein gegen die religiöse Volksvorstellung sich gleichgültig verhaltendes Unternehmen, sondern jene selbst sollte umgebildet werden. Man läugnete jedes Eingreifen Gottes in den Weltzusammenhang, um den Glauben an die übernatürliche Offenbarung selbst zu erschüttern. Die rationalistische Kritik des Korans unterstützte diesen Eindruck. Im Widerspruch mit der Meinung der Altgläubigen erachteten die Mutaziliten denselben für ein von Menschenhand geschriebenes Buch, welches man immerhin Offenbarungsurkunde nennen möge, nur daß man beim Gebrauche dieses Namens jeden Gedanken an eine lediglich autoritative Geltung zu verbannen habe. Aller Autorität ward die freie

Forschung, aller Offenbarung die Vernunft als höchste Instanz entgegengesetzt. Alles, was sich als offenbarungsmäßig gebe, könnte nur insoweit anerkannt werden, als die Vernunft sich darin selbst erkenne; als widervernünftig sei das zu beurtheilen, was sich nur durch Berufung auf ein göttliches Machtgebot rechtfertigen könnte[6]). — Doctrinen, welche ebensowohl einen ernsten Rationalismus als frivole Religionsspötterei verbreiten konnten. Der eine wie die andere, die Wirkungen beider lassen sich nachweisen[7]). Nicht blos in den Kreisen der Gebildeten, sondern auch hier und da unter dem niederen Volke war der Zweifel an des Propheten göttlicher Sendung aufgekommen, die Achtung vor dem Gesetze gesunken, ein kühles Räsonniren vielfach an die Stelle der Pietät, eine Dogmatisirsucht des Unglaubens an Stelle derjenigen der rechtgläubigen Theologie getreten. — Noch in dem zehnten Jahrhundert waren Gespräche, in welchen man die Religion kritisirte, an der Tagesordnung. Der Islam blieb nicht etwa die gemeinsame Voraussetzung der Streiter; im Gegentheil, die Kritik war eine durchaus unbeschränkte. In Bagdad bestand ein Club, an welchen neben den Moslems alt- und neugläubiger Richtung Juden und Christen, Materialisten und Atheisten Theil nahmen[8]). In den regelmäßigen Versammlungen durfte Jeder ohne irgend welche Rücksicht seine Meinung darlegen und vertheidigen, die entgegengesetzte angreifen und abweisen. Aber die Berufung der Confessionellen sei es auf die Bibel sei es auf den Koran ward nicht gestattet; diese Kinder der Aufklärung wollten nur Vernunftgründe erfragen und hören. — In der That, ein Zustand so erwünscht wie möglich, wenn die Religion ihrer Natur nach Gegenstand gesellschaftlicher Unterhaltung, ein Problem der Schulen wäre. Was Abälard im Abendlande in einem literärischen Gespräch[9]) zu empfehlen versucht hatte, das war schon zweihundert Jahre früher in Bagdad eine geschichtliche Thatsache gewesen. Indessen alles Streitens ungeachtet war die Wahrheit dennoch streitig geblieben; nicht aber die Unfähigkeit

der Aufklärung, die positive Frömmigkeit zu ersetzen. Selbst in der Zeit der Machtstellung war es den Mutaziliten nicht gelungen, jene wirklich populär zu machen. Der endliche Erfolg war die Reaction des Glaubens. Es bedurfte nicht[10]) des Staatsstreichs des Chalifen Motawakkil, um einen Umschwung der Denkweise aufzunöthigen. Der Sieg der sich erneuernden Orthodoxie vollzog sich im Wesentlichen ohne seine Beihülfe. Der grüblerische Rationalismus hatte nur bei einer Minorität sich Eingang verschafft. Selbst die partielle Bedrängung, die er erlitt, konnte die Sympathie nicht steigern. Und als glücklicher Weise bald genug jene relative Duldung gewährt wurde, welche im Ganzen das zehnte Jahrhundert hindurch gedauert hat, scheint er auch dann sich nicht erheblich ausgebreitet zu haben. Als endlich im Anfange des elften Jahrhunderts die Exclusivität des alten Dogmas wiederhergestellt ward, hat wohl die Ueberzeugungskraft der letzten Mutaziliten Gelegenheit gehabt, sich zu erproben; aber es zeigte sich doch, daß diese Denkweise im Orient aufgehört hatte, eine culturgeschichtliche Macht zu sein. — Anderes bereitete sich damals in dem muselmännischen Spanien vor. Freilich den Almoraviden war jegliches Interesse für Wissenschaft und Kunst fremd[11]). Sie blieben auch in dem eroberten Lande, ja wurden noch mehr, was sie gewesen waren, rauhe, dem Glauben der Väter treu ergebene Kriegsmänner. Von keinerlei Philosophie, selbst nicht von der apologetischen wollten sie etwas wissen. Sogar die Exemplare der Schriften Gazalis, deren man habhaft werden konnte, wurden vernichtet. Nichtsdestoweniger haben diese Gewaltmittel den philosophischen Trieb in den Spanischen Arabern nicht entwurzelt. Er erhielt sich nicht nur, sondern entwickelte sich unter dem Drucke in um so intensiverer Weise[12]). Bald nach dem Anfang des elften Jahrhunderts datirt geradezu eine neue Periode der philosophischen Literatur der Araber. — Die derselben angehörigen Leistungen sind ungleich zahlreicher und bedeutender als die der Mutaziliten. Dennoch hat diese neue (wissenschaftlich bedeutendere) Speculation in dem

Arabischen Spanien nicht die culturgeschichtliche Stellung sich sichern können, welche die der oben genannten Philosophen in dem Oriente eine Zeitlang behauptet hatte. Weder Verfolgung noch Märtyrerthum haben ihr eine ernste Theilnahme erweckt. Selbst da, als die Dynastie der Almohaden, welche die Herrschaft daselbst begründete und während eines längeren Kampfes befestigte, ausschließlich für Gazalis Ideen eingenommen[13]), mit der politischen Intoleranz die philosophische paarte und gegen die Freidenker einschritt: ließ dies das Volk im Ganzen ruhig geschehen. Kein Zeichen des Mitleids ward sichtbar, als die Meister dieser Schule, Ibn Tofail und Averroes verjagt wurden. Der Erfahrungssatz, daß grade die Gedrückten durch Anziehung mächtig zu werden pflegen, bewährte sich in diesem Falle nicht unbedingt. Auf der Halbinsel ihrer Geburt haben beide während ihres Lebens eine zahlreiche Jüngerschaar nicht um sich versammelt. Um so nachhaltiger waren die Eroberungen, welche sie nach ihrem Tode außerhalb derselben machten. Drei Jahrhunderte hindurch ist die Averroistische Weisheitslehre das Arcanum der Aufklärung in Europa geblieben. — Schon Ibn Tofail[14]) hatte in der Schrift „der Naturmensch" (über deren Verbreitung unter den Christen allerdings alle Nachrichten fehlen) die Möglichkeit der von aller positiven Religion unabhängigen, lediglich durch die Selbstentwickelung der Vernunft bedingten Erkenntniß der Wahrheit und der moralischen Bildung nachgewiesen, ja noch ein Mehreres. Hai weiß von keinen menschlichen Eltern; er ist durch einen Naturproceß geworden. Er hat keinen Erzieher, keinen Unterricht, keine Erfahrung von irgend welcher Geselligkeit, noch viel weniger von den Wirkungen überweltlicher Causalitäten. Trotzdem bringt er mit Sicherheit ein irrthumsloses Wissen von Gott und der Welt zu Stande. Er hat Alles selbst gefunden, was er an geistigem Eigenthum besitzt, die wahre Religion sich selbst gegeben, — nein, sich ersetzt. Das, was die geschichtliche Menschheit der übernatürlichen Offenbarung zu verdanken meint,

ist durch eigenes Sinnen ermittelt worden. Darüber blieb kein Zweifel, als dieser Einsiedler mit Asal, einem treuen Bekenner des Islam, unvermuthet zusammentraf. Was der letztere aus dem Koran berichtete, Hai als Resultat seines Erkennens gefunden zu haben erkannte, stimmte völlig zusammen [15]). Der eine hatte „die Wahrheit" durch die Tradition empfangen, der andere durch die Ratio begriffen [16]). Der alte Hader beider Mächte schien geschlichtet zu sein, — nämlich durch völlige Besiegung der einen durch die andere. Was der Traditionsmann an dem hat, was ihm als übernatürliche Offenbarung gilt, ist nichts Anderes, als der Inhalt der natürlichen Vernünftigkeit, — für übernatürlich nur erachtet von der noch unentwickelten Vernunft [17]). Was beide trennt, ist nicht der Unterschied des Uebernatürlichen und Natürlichen, sondern das Mehr oder Weniger des Natürlich-Vernünftigen, was aber dennoch in Betracht der geistigen Organisation der Menschheit eine bleibende specifische Differenz begründet. Daß diese allerdings bestehe, das sollen beide Unterredner demnächst erkennen. Davon haben sie sich bereits überzeugt, daß Alles, was die Wissenschaft in reinen Formen auspräge, die prophetische Rede in der Hülle der Vorstellung gebe [18]); daß das Nämliche, was dort in der Weise der freien Ueberzeugung sich aufdränge, hier durch die Autorität gewährleistet werde. Dessenungeachtet räumt man einander ein, daß die Frage, ob an die Stelle dieser doppelten Art der Theilnahme an der Wahrheit die eine als die allgemeine treten könne, nur durch die Erfahrung zu entscheiden sei. Es wird beschlossen, im Interesse der Philosophie einen Missionsversuch zu machen. Ein Schiff, welches grade landet, giebt den Freunden die erwünschte Gelegenheit zur raschen Ausführung. Nach glücklicher Fahrt steigen sie an der Küste einer Insel aus, deren Bewohner dem Asal längst als geweckte Leute gerühmt worden waren. Allein so sehr Hai sich bemühte, dieselben aufzuklären, alle Bemühungen waren erfolglos. Die Insulaner blieben die Autoritätsgläubigen, welche sie gewesen. So oft der

Philosoph rationelle Argumentationen vorbrachte, wurde statt der Antwort die Frage laut, „wozu das?" — Sprach er gar von den rein sittlichen Motiven des Handelns, so erwiderte man, viel trostreicher seien doch die Verheißungen des Propheten. Da ward es endlich beiden klar, daß es Scheidelinien in der Menschheit gebe, welche keinerlei Wissenschaft verwischen könne. Es bestehe einmal ein unabänderliches Geschick, daß die meisten Erdenbewohner für immer unmündig bleiben sollen; die freie Erkenntniß der Mündigen sei nur für Wenige [19]). Darum müsse man es als eine weisheitsvolle Fügung der Vorsehung betrachten, daß es zwei Wege zu der Einen Heilswahrheit gebe. Was den Schwachen im entgegengesetzten Falle fehlen würde, das haben sie unter den dermaligen Umständen in dem, was sie ein Gebot der Offenbarung nennen, ebenso, wie die kleine Zahl der Starken in dem wissenschaftlichen Begriff. Würde jene Autorität durch Zweifel erschüttert werden, so müßte mit der Form auch der heilsmäßige Inhalt verloren gehen. Darum wäre es ein Frevel, wenn die Philosophirenden das Licht des esoterischen Gedankens auch denjenigen bringen wollten, deren Auge dasselbe nicht ertragen kann. — Das ist die Summe der Lehre des Ibn Tofail.

XIII.

Ebenso meinte auch Averroes, für die große Menge sei die reine Wissenschaft nichts Anderes als Gift. Der Weise kann dieselbe nicht mittheilen; er darf es nicht. Diesen Hörern würden seine Reden wie Worte des Wahnwitzes klingen [1]). Oder aber halbverstanden müßte sein Vortrag an aller Wahrheit irre machen. Der heilige Buchstabe, welcher diese auf die ihren Bedürfnissen entsprechende Weise darbietet, würde als Hülle erkannt, das also Verhüllte aber den zum begrifflichen Denken nicht Befähigten doch nicht durchsichtig werden können. Da somit durch die unausfüllbare Kluft des Bildungsstandes eine wirkliche Verständigung

zwischen Glaubenden und Wissenden verhindert ist: so vermag man dieselbe nur durch die Mittel der Accommodation zu überbrücken. Das geschieht nicht allein durch die Enthaltung von jeglicher Kritik der Volksreligion[2]), sondern man hat auch positiv mit aller Ehrerbietung von ihren Dogmen und Bräuchen zu reden, an diesen sich praktisch zu betheiligen[3]); zudringlichen ungebildeten Fragern die Antwort zu versagen. Statt in diesem Falle irgend welche Auskunft zu ertheilen, hat man gleich den Traditionsmännern sich auf den Koran zu berufen[4]). — Freilich nicht lediglich um Leute dieser Art zu beruhigen. Die Toleranz, welche hier empfohlen wird, dient zugleich als Deckung[5]) der unabhängigen Stellung des Philosophen. Dieser will nicht durch jene Bewegungen des Pöbels gestört werden, zu welchen es kommen müßte, sobald die Zügel der Autorität abgeschüttelt würden[6]). Grade darum müssen Viele gebunden werden, damit der Eine um so freier sich bewegen könne. Schon aus dem Grunde ist die Religion in der überlieferten Form zu dulden, nicht zu läutern, abgesehen davon, daß das der Natur derselben zuwider ist. Die in ihrem vollen Glanze leuchtende theoretische Wahrheit und die Religion schließen sich aus. Nichtsdestoweniger ist zu sagen: alle Religionen sind wahr, gleich wahr[7]). Was Wahres denselben beiwohnt, ist lediglich praktischen Gehalts; jede hat dessen so viel, als sie sittliche Antriebe mittheilt[8]). Und das kann jede auf gleiche Weise, so lange eine Religion für den Frommen die Religion ist. Erst wenn er die Erfahruug von der Mehrheit derselben gemacht hat, kann er durch Vergleichung finden, daß die eine vollkommener[9]) sei als die andere, und muß dann so gewiß jene wählen, als im entgegengesetzten Falle der bisher gleiche Besitz der religiösen Wahrheit nicht mehr der gleiche wäre; das Maß, die Reinheit der sittlichen Antriebe nicht die nämlichen blieben[10]). Also handelten die Weisen in Alexandria recht, als sie die Religion des Propheten[11]) — denn diese ist die vollkommnere — annahmen, sobald sie zu ihrer Kenntniß gelangte.

Ebenso früher die Römischen Lehrer [12]), als sie zu dem ihnen kund gewordenen Christenthum übertraten. Die anzuerkennenden Stufenunterschiede haben sich also auch geschichtlich als Wirklichkeiten bewährt. Gleichwohl verschwinden sie alle wieder im Vergleich mit der theoretischen Wahrheit in dem Grade, daß man jenem ersten Satze den zweiten gegenüberstellen kann: alle positiven Religionen sind gleich falsch [13]). In allen ist Rationelles und Anthropomorphisches [14]), ächt Moralisches und Abergläubisches gemischt; alle sind Erzeugnisse der natürlichen Geschichte, Hervorbringungen des unreifen Menschengeistes, welcher in der Vorstellung von einer übernatürlichen Offenbarung vielmehr das unvermeidlich Inadäquate des eigenen Denkens offenbart. Der Philosoph ist über alle diese Transcendenzen hinaus, da er dieselben als Thatsachen nicht der Geschichte, sondern des Seelenlebens begreift. Er zeigt sich äußerlich als Bekenner der Volksreligion, nicht weil er selbst ein Bedürfniß der Art hat, sondern weil er das der Unmündigen versteht, diesen keinen Anstoß geben will. Die Thesis „Niemand gelangt anders zum Wissen, als durch die Religion" [15]) ist eine Phrase sei es der Zweideutigkeit sei es der Accommodation. Man kann in derselben den Sinn finden, welchen die deutlichere Formel ausprägt: dasselbe, was gewußt werden soll, ist zuerst zu glauben. Allein das ist eben durchaus irrig [16]). Glauben und Wissen schließen sich aus. Der Wissende bleibt nicht der Gläubige, ist das in der Regel nie gewesen. Wohl aber bedarf auch er der Vorschule der Religion, welche die Gesetze des sittlichen Lebens [17]) mittheilt. Dieses ist die Voraussetzung des Wissens nach Averroes, welcher eine selbständige wissenschaftliche Ethik nicht abgeleitet hat. Ja man trifft auf eine Stelle [18]), aus der man schließen müßte, er erkläre die theoretische Wissenschaft für unfähig, ein praktisches Ethos zu erzeugen, würde man nicht wieder irre gemacht durch das Bedenken, ob nicht auch hier Accommodation geübt worden sei. Oder aber man hätte einen verhältnißmäßigen Widerspruch in seiner die Autonomie und

Selbstgenugsamkeit sonst so laut verkündigenden Philosophie anzuerkennen. Die erstere Annahme hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Unter Bedrängnissen durchgebildet, von den verfolgungssüchtigen Orthodoxen umlauert [19]), hat der Averroismus schon darum den Charakter einer Geheimlehre sich geben müssen, er hat denselben aber immerdar auch aus freien Stücken bewahrt. Er bedurfte des Gegensatzes zur Volksreligion, um im Vergleich mit der Verknechtung der Meisten der geweiheten Minderheit das Bewußtsein der Freiheit desto mehr zu versüßen. An dem Buchstaben soll das Recht der spiritualistischen Deutung erhärtet, gegenüber dem traditionellen Cultus der des rationellen Wissens [20]) gefeiert werden. Grade das Esoterische des Systems ist das wirksamste Mittel der Anziehung geworden, welche es ausgeübt hat. Aehnlich den Mysterien in Hellas hielten auch die dieser Arabischen Philosophie sich verborgen, um den Suchenden eine um so herrlichere Offenbarung darzubieten. Und wie Viele fanden, was sie suchten und wurden Erwählte, — bald auch Evangelisten! — Die bereits erwähnten, zur Unterdrückung der Averroistischen Schule in dem Arabischen Spanien angeordneten Maßregeln, die in religiöser Beziehung confessionslose Natur der Lehre haben dazu gedient, die Verbreitung derselben zu erleichtern. In dem Mutterlande bedroht, wurde sie desto eifriger und vorsichtiger von unvergleichlich rührigen Missionaren als das Evangelium der reinen Wahrheit außerhalb desselben verkündigt. Die meisten Saracenen wiesen dieselbe zurück; um so stärkere Sympathie für sie empfanden nicht wenige der philosophirenden Juden. Auf der Pyrenäischen Halbinsel, abgesehen von den christlichen Gebieten, als Averroisten nicht sicher, überdies von Wanderlust getrieben, zogen manche derselben über [21]) das Gebirge, um in der Provence und Languedoc, vor allem in Marseille, Narbonne, Montpellier Béziers nicht nur unter den Volksgenossen, sondern mittelbar und unmittelbar auch unter den Christen Lehrer der neuen Weisheit zu werden. — Und bald erwies sie sich auch unter diesen als

ein Hebel der aufklärerischen Bewegung von einer Wirkungskraft wie kein anderer.

Ebenso hatte die Kirche die Philosophie des Aristoteles eine Zeit lang beurtheilt. Die Physik und Metaphysik wurden wiederholt verboten [22]), — um demnächst wieder freigegeben zu werden [23]). Der große Hellenische Meister konnte seit dem dritten Jahrzehend unbelästigt als der mächtige Verbündete hochgefeiert seinen Einzug in die Culturländer der katholischen Christenheit halten. Ja den natürlichen Vorläufer Christi, den heidnischen Johannes den Täufer [24]) hat sie ihn genannt. Das Urtheil der Gläubigen über Averroes dagegen zeigte eine wesentliche Stätigkeit, nur daß es sich mehr und mehr verschärft hat, — zu einem schlechthin verdammenden [25]) geworden ist. Erzfeind des Christenthums, Erzgotteslästerer, Patriarch des Unglaubens waren seine Titel. Umgekehrt priesen die vielen Generationen „der Ungläubigen" denselben als den Priester der Wahrheit, welche da frei mache vom Glauben.

XIV.

Zu einer gewissen Emancipation von diesem, freilich zu einer völlig anderen als der, welche so eben angedeutet ist, kam es in dieser Zeit auf eine ganz besondere Veranlassung hin. Ich meine diejenige, an welche der Name der socialen wirthschaftlichen Wiedergeburt [1]) erinnert.

Diese hatte sich zu vollziehen angefangeu durchaus unabhängig von den Thatsachen der Geschichte der Wissenschaft. Der excentrische Asketismus, die unnatürliche Vorherrschaft des theoretischen Triebes, die Ueberreiztheit der Intelligenz, welche — abgesehen von Roger Bacon [2]), dessen Lehrer Albert dem Großen [3]), Vincenz von Beauvais [4]) und Kaiser Friedrich II. [4a]) — nicht weniger den Männern der positiven als der negativen Wissenschaft eigen waren, ließen den Sinn für Schätzung des Werthes der materiellen Dinge

schwer aufkommen. Diese haben erst durch thatsächliche Erweisung ihrer Bedeutung sich die gebührende Beachtung erwirken müssen: im Allgemeinen von der Erkenntniß nicht gesucht, drängten sie endlich sich derselben auf. Auch den conservativen Scholastikern galten die metaphysischen und theologischen Probleme nahezu als die einzigen oder doch als die vornehmsten; die Betrachtung der Niederungen des gesellschaftlichen Lebens ward mißachtet[5]). Mittlerweile waren diese zu solchen Höhen geworden, daß sogar ein in solchem Grade an abstractes Speculiren gewöhnter Geist wie der des Thomas von Aquino sie nicht mehr übersehen konnte. Die ökonomischen Verhältnisse sind von ihm in einer Art gewürdigt[6]) worden, wie das bis dahin kaum vorgekommen war. Freilich ist dadurch der mittelalterliche Idealismus nicht zum Bewußtsein seiner Verirrungen gebracht; aber man darf doch sagen, daß die Macht dieser Dinge denselben zeitweilig übermannt hat. Die wirkliche geschichtliche Welt, die in ihren complicirten Zuständen eine so ganz andere war, als sie nach dem Schema der traditionellen Dogmatik sein sollte, zeigte sich als eine so realistische Größe, daß sie selbst den überspannten Theoretiker zur Lösung ungewohnter Aufgaben drängte. — Der Großhandel, in der katholischen Kirche zeitweilig verdächtigt, war nun einmal da und wartete nicht erst auf die Weihe der Rechtfertigung durch die Theologie. Die Kreuzzüge hatten den überseeischen Verkehr eingeleitet; das lediglich kaufmännische Interesse gab demselben einen Aufschwung, welcher die Europäische Menschheit in neue Bahnen führte. Was eine nicht geahnte Folge der ersten frommen Pilgerzüge gewesen war, das Interesse an der Völkerkunde, wurde das Motiv mancher spätern Reisen in den Orient. Ja die Vergegenwärtigung der mercantilen Vortheile mußte das bedenklich abgeschwächte Bedürfniß neuer, dem heiligen Grabe zu widmenden Unternehmungen wecken[7]). — Durch die Stiftung der Hansa[8]) war weiter nicht nur der geschäftliche Verkehr in eigenthümlicher Weise geregelt, sondern auch dem Kaufmannsstande in Deutschen

Städten die Stellung einer politischen Verbindung gegeben. Und wenn man hier und anderswo die Reiseberichte des großen Missionars Wilhelm Rubruquis las, so erregte die Schilderung der religiösen Zustände wohl kaum größere Verwunderung als die Beschreibung der Beschaffenheit der Länder des fernen Ostens und seiner Völker[9]). — Dazu kam, daß die statt der Natural-Vertauschung aufgekommene Geldwirthschaft[10]) den Umsatz der Waaren in einer Weise erleichterte, daß schon in Folge dessen die gesellschaftlichen Verhältnisse verändert werden mußten. Das frühere System hatte den Kaufmann an die heimische Scholle gebunden und doch zugleich zu vielen kleinlichen Reisen genöthigt. Gar mühsam und in unsicherer Aussicht auf Gewinn mußte derjenige aufgesucht werden, welchem man das Eine oder Andere von dem Ueberflusse des Ertrags des eigenen Bodens glaubte anbieten zu können, um dafür eine Waare ähnlichen Werthes zurückzuempfangen. Und wie vielfache Verluste hatte bisher die nur ungefähre Berechnung beim Umtausch verursacht! — Jetzt war ein Tauschmittel in Anwendung gebracht, welches alle Waaren, so kostbar, so gering sie sein mochten, sofort ersetzte. Diese gingen in die Ferne; der Händler konnte daheim bleiben, um hier die Zahlung abzuwarten. Und das nicht allein. Das Geld bewirkte eine Umwälzung des ganzen alten Ständewesens. Der Geburts- und Eigenthumsadel in Deutschland sah sein altes unverhältnißmäßiges Uebergewicht erheblich vermindert. Der Arbeiter, welcher für seine Lieferungen Münze empfing, war seitdem ganz anders gestellt[11]); er vermochte die Werkzeuge und Materialien, deren er bedurfte, nicht nur zu kaufen, wo er wollte, sondern auch die Ergebnisse seiner Mühen Anderen zu viel höheren Preisen anzubieten. Er war unentbehrlich geblieben wie bisher, aber ungleich unabhängiger, ein wirthschaftlich selbständiges Glied der bürgerlichen Gesellschaft geworden. — Mannichfaltiger gestellt als bisher, zeigte diese auch mannichfaltigere Bedürfnisse. Dieselben zu befriedigen, die Welt zu genießen und zu be-

herrschen, wurde von ihr als ein menschliches Recht begriffen; der Betrieb der weltlichen Arbeit als ein Werk, welches der Regelung durch die Kirche nicht bedürftig, durch sich selber sittlich gewerthet sei. Grade die auch durch die Thatsachen, welche wir so eben berücksichtigt haben, motivirte Unterscheidung des Weltlich-Sittlichen und des Religiös-Kirchlichen gehört zu den Zeichen, welche eine neue Zeit ankündigen. Diese hat noch nicht wirklich begonnen, aber sie bereitet sich vor namentlich seit dem Ausgange des Kampfes des Papstthums mit dem Kaiserthum der Hohenstaufen. In diesem hatte das erstere dem Augenscheine nach gesiegt, aber — wie bereits oft genug nachgewiesen ist — zugleich eine nicht zu verwindende Niederlage erlitten. Die politische Centralgewalt der Abendländischen Christenheit war, äußerlich betrachtet, von der kirchlichen überwältigt; aber diese wurde darum nicht die alleinige. Nicht sowohl gegenüber der Einheit der Kirche als neben dieselbe stellte sich die Mehrheit der einzelnen Staaten nach und nach beziehungsweise selbständiger in Kraft des Bewußtseins von der Würde des Staats, von der Eigenthümlichkeit der Nationen. — Die Ideen der weltlichen Cultur blieben nicht die Entdeckungen nur der Gebildeten, wie in der vorigen Periode, sie leuchteten an dem geschichtlichen Horizonte der damaligen Generation auf; sie forderten nicht blos die Verwirklichung, sie verbürgten dieselbe.

Um so begreiflicher wird es, daß die Bewegung der religiösen Aufklärung ihren Fortgang hatte im dreizehnten Jahrhundert. Aber auch in diesem sind die Gradunterschiede sorgsam aus einander zu halten. — Ein Anderes als die selbstbewußte Tendenz sind die Ansätze und Neigungen zur Aufklärung.

Ich suche zunächst diese aufzufinden.

XV.

Wir haben ein Recht die Troubadours erst hier zu nennen. Längst hatten sie freilich im Süden wie im Norden Frankreichs

gesungen; aber in dem dreizehnten Jahrhundert färbte sich der Gesang anders. Der Ton ihrer Lieder ward in Bezug auf kirchliche Dinge umgestimmt. — Sie waren von Haus aus die vornehmen weltlichen Dichter im Unterschiede von den plebejischen Vaganten [1]) gewesen; allerdings meist niedern Ursprungs, aber auf den Schlössern der Notabeln nicht blos die Theilnehmer an der Feier ihrer Feste, sondern selber hochgefeiert, darum aristokratischen Sinnes und stolz darauf, daß nicht wenige der großen Barone, ja regierende Fürsten es nicht verschmäheten, sich ihre Genossen [2]) zu nennen. Ihre Poesie war während der beiden ersten Jahrhunderte des Bestehens überwiegend die Musik des heiteren scherzenden Frohsinns oder der wilden Kampfeslust des Hassens. Religiöse Dinge wurden aus Bedürfniß selten gepriesen, nie getadelt. Es fehlte sowohl für das Eine als das Andere das rechte Herz. — Wir erinnern daran, daß in der Provence die heidnischen Gebräuche mit christlichen gemischt sich länger erhielten [3]) als anderswo; die kirchliche Reform der Carolinger scheint daselbst nicht durchgedrungen zu sein [4]). Die hier einst gepflegte Griechische und Römische Cultur sank, während das volksmäßig Mythologische in christlicher Verkleidung fortdauerte. Und die neue Bildungsepoche seit dem 11. Jahrhundert war gleichfalls nicht ohne synkretistische Elemente geblieben. Jüdisches und Arabisches, Christliches und Akatholisches gingen neben einander her, ohne auf einander zu stoßen [5]). Das gemeinsame Culturinteresse scheint die confessionell gemischte Bevölkerung zur Uebung einer gleichen Toleranz geeinigt zu haben. Fröhliche Spiele und weltliche Festlichkeiten waren den Provençalen unentbehrlich. Um so empfindlicher würden die Härten der Ausschließlichkeit der katholischen Kirche verletzt haben, hätte dieselbe nicht auch hier die oft bewährte Schmiegsamkeit gezeigt [6]). Der Clerus verstand es in rechter Würdigung der Stimmung der Provençalen dem Geistlichen auch ein Weltliches beizumischen [7]). Dennoch ist es ihm nicht gelungen, sich hier einen ebenso intensiven Einfluß zu verschaffen wie anderswo.

Das kann man behaupten, ohne genöthigt zu sein, das Recht der Folgerung anzuerkennen, daß vom Anfang des Mittelalters in Südfrankreich eine kirchenfeindliche Opposition das Herrschende oder auch nur das Ueberwiegende gewesen wäre. Dazu kam es erst viel später. Vordem war wahrscheinlich eine abgeschwächte Kirchlichkeit hier das zunächst in die Augen Fallende; ebenso unter den Troubadours innerhalb wie außerhalb der Provence. Wird uns doch erzählt, daß nicht wenige derselben sei es lebensmüde sei es durch harte Geschicke gebeugt aus dem Getümmel des Weltlebens in das Kloster flohen oder die Priesterweihe begehrten [8]), gar viele Cleriker nicht um religiöser Scrupel willen, sondern um dichterische Bedürfnisse zu stillen, das weltliche Sängerleben erwählten [9]). Indessen darf man das Gewicht dieser Beispiele nicht überschätzen. Dieselben sind Zeugnisse für den raschen Wechsel der Stimmung Einzelner, nicht für die beharrliche Harmonie der Richtungen beider Stände. Im Gegentheil, diese trennte in der That eine nicht unerhebliche Verschiedenheit der Lebensansicht. Wenn diese längere Zeit verdeckt wird, so ist das eine Thatsache, welche nur die Zahl der historischen Inconsequenzen vermehrt. Es ist wahr, jene Dichter haben auch die Kirche verherrlicht, zu Kreuzfahrten aufgerufen [10]), in begeisterten Worten das heilige Land als Ziel der frommen Sehnsucht zu schildern gewußt; neben den vielen fröhlichen, scheltenden, strafenden Sirventen weltlicher Art ist auch dieses oder jenes fromme Lied, in dem Metrum nicht weniger correct als in dem Dogma gedichtet worden; aber Offenbarung ihrer eigenthümlichen Stimmung ist das Alles nicht. Beweglich genug in den katholischen Volksglauben sich hineinzuleben, kannten die Troubadours denselben doch nicht als ihre geistige Heimath. Die Religion, welche sie täglich verkündigten, war die der Loyalität, der Ehre, der Courtoisie [11]). — Also bedurfte es nur eines Falles, welcher geeignet war, die herkömmlichen Illusionen über diese Vereinbarkeit der Interessen zu zerstreuen, und der Bruch mit

der Kirche kam als vollzogener zum Bewußtsein [12]). Das war in diesem Zusammenhange der Dinge die Bedeutung des Albigenserkriegs. Die ganze Existenz der Troubadours, ihr Leben und Dichten war in Frage gestellt, wenn die großen Barone als Schutzherren der Ketzer unterlagen. Also wurden sie mit wenigen Ausnahmen [13]) als die Apologeten beider die scharfen Polemiker gegen die Kirche. Ein Kampf um das Dasein begann, in welchem diese streitende Poesie erst ihre Selbsterkenntniß erstritt. Der Haß gegen die das freie, weltliche Leben knechtende geistliche Autorität wird nunmehr das Element, in welchem sich ihre Pfleger berauschten. Kein Wort galt ihnen für zu hart, um den Clerus dieser Zeit zu züchtigen. Denn in dieser Krisis offenbart sich, wie sie urtheilen, nichts Anderes als der Bund der Unwissenheit mit der Herrschsucht [14]), des Lasters mit der Macht [15]), der Verfolgungssucht [16]) mit dem Wohlleben, geschlossen gegen die Freiheit, die Tugend, die reine Sitte, die Humanität der Cultur. Das sagen sie nicht in der Absicht, den Inhalt des häretischen Glaubens zu vertheidigen [17]). Ein dogmatisches Motiv ihrer satirischen Polemik läßt sich überhaupt nicht nachweisen. Es ist der Eindruck der nackten Gewalt, der lauernden Inquisition, des alle Versöhnung [18]) abweisenden Verdammens, welcher ihr sittliches Bewußtsein zur Empörung aufreizt. Das entsetzliche Schicksal der Albigenser, welche Peter Cardinal als die Reinen im Gegensatze zu den unreinen katholischen Religionsdienern, als das Muster der Tugend im Widerstreite gegen die Sünde meinte kennen gelernt zu haben; die Wahrnehmung, daß diese triumphire, jene unterliege, verdüsterte mit Einem Male das ganze dichterische Denken dieses Sängers. Statt eines Rügeliedes sang er den Fluch [19]). Die Welt, in welcher alle sittlichen Verhältnisse in dem Grade verkehrt sind, wie in der gegenwärtigen, ist ein Wirrwarr, das Gegentheil eines vernünftigen Daseins. Die Geschichte der letzten Tage hat bewiesen, daß derjenige ein Thor ist, welcher glaubt, auf dieser Erde ethische Zwecke erreichen zu können. Jedermann,

welcher es hier zu etwas bringen will, nehme jene Pfaffen zum Vorbilde, welche Alles, was das frevle Herz begehrt, sich zu verschaffen wissen mit offenbarer Gewalt oder scheinbarer Güte, durch Heuchelei oder Schmeichelrede, durch Ablaß, Bann, Predigten, Messelesen — sei es mit Gott sei es mit dem Teufel[20]). Wer von beiden regiere, weiß der Troubadour nicht zu sagen, nicht aus Mangel an Urtheil, sondern weil der Weltlauf keine Grundlage zu demselben bietet. Nur das ist sicher, daß die Erfolge und der Werth der Handlungen, das Gelingen der Pläne und die Motive in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit in einem irrationalen Verhältnisse stehen; daß die ideale Weltordnung, welche das sittliche Bewußtsein fordert, und die reale in Widerspruch mit einander sind. Und um den augenscheinlichen Beweis zu führen, wird grade an den geistlichen Stand derjenigen Kirche erinnert, welche als die Segen und Frieden bringende sich selbst ankündigt. Sie will die allein seligmachende sein und verbreitet doch in dem Bereiche ihrer Herrschaft die Schrecken der Verdammniß. Sie hat als die heilige auch ihre heiligen Priester, und doch sind diese Muster der Unheiligkeit. Sie selbst, die sich anmaßt, das Welträthsel zu lösen, ist selbst die räthselhafte Gestalt in dieser räthselhaften Welt. Sie predigt ein zukünftiges Gericht: Gott wird über Seligkeit und Unseligkeit entscheiden. Aber Peter Cardinal bestreitet ihm die Befugniß dazu. Statt sich dem Urtheilsspruche zu beugen, will er dereinst eine Selbstapologie veröffentlichen[21]), welche die Voraussetzung desselben erschüttern soll; dann soll von ihm eine Rede gehalten werden, welche den ganzen himmlischen Hof in Erstaunen versetzen werde. Der hier Thronende meint richten zu können nach Belieben. Allein warum hat er dann die Sterblichen auf diese Erde gebannt, — in dieses Reich der Niederträchtigkeit und der Sünde verpflanzt? — Von Geschöpfen, welche gar nicht verlangt haben geschaffen zu werden; von Wesen, welche dazu verurtheilt sind, dort die Zeit eines qualvollen Lebens zuzubringen; von schwachen

Menschen, welche diese Schwachheit sich nicht gegeben haben und noch dazu den Angriffen des Teufels ausgesetzt sind, will er Rechenschaft für ihre Fehler verlangen? Für Fehler, welche sie selbst nicht verschuldet haben, welche verschuldet sind durch Geschicke der Unvernunft? — Das hieße doch nichts Anderes als den Bankerott erklären; selber eingestehen, daß die Rechnung der irdischen Weltordnung eine falsche gewesen sei. Wenn Gott diejenigen verliert, welche er hätte gewinnen können, wenn er ihnen eine bessere Welt bereitet hätte, so kann er dieserhalb nicht sie, sondern nur sich selbst anklagen. Auch würde, meint der Spötter, die Ehre des jenseitigen Pförtners auf dem Spiele stehen, wenn er nicht alle, welche Einlaß begehren, einlassen dürfte. Ja der Hof des himmlischen Königs würde eine bedenkliche Unordnung zeigen, wenn nur die Einen lachten, die Anderen weinten; Alle müssen lachen, Alle jubeln. — Oder wäre Gott etwa souverain auch über das Recht? — So wenig, daß man ihn selbst auf Grund des Rechtes würde zur Rechenschaft ziehen können. — In der That, nicht das Wort eines Menschenherzens in Thränen; ein Menschenherz voll titanischen Trotzes entladet sich darin. — Aber nicht seine bleibende wesentliche Stimmung. Von diesem Troubadour war noch vieles Andere in ganz anderem Sinne gedichtet. Er hatte Stunden erlebt, in welchen das Bewußtsein um die Selbstverantwortlichkeit klar und unzweideutig war. Nicht die unverschuldete Schwäche der Menschennatur, sondern die sittliche Schuld wird beklagt; die Seligkeit scheint nicht als ein zu beanspruchendes Erbtheil, sondern als eine Gnadengabe des Sünden vergebenden Gottes gewürdigt zu werden. Niemand darf sie erhoffen, welcher nicht in Reue sich dafür weihet[22]). — Indessen fromme Gedanken dieser Art kamen ihm wohl; sie gingen aber auch vorüber. Um so nachhaltiger war das Bedürfniß der satirischen Polemik. Er hatte diese gegen Hohe[23]) und Niedere gekehrt, — von dem Schicksal dazu bestimmt, die Guten zu lieben, die Schlechten zu hassen, weniger empfindlich gegen das Cilicium des Mönchs als

gegen die Schmerzen, welche ihm der Anblick des Unrechtleidens bereitet. Und dieser wurde ihm während der blutigen Katastrophen in Südfrankreich alle Tage aufgenöthigt. Das war für eine Natur, wie die seinige zu viel. Sie konnte das Dasein in dieser Welt nur ertragen, indem sie dieselbe als eine durch Unvernunft verzauberte verspottete. Die pessimistische Betrachtung ward ihm die Voraussetzung der Persiflage. Sie soll dem Gequälten die alte Lust wiedergeben. Jetzt werden nicht mehr Menschen mit der Geißel der Ironie gezüchtigt; Gott selbst wird gehöhnt, die Welt als das verunglückte Machwerk eines launenhaften Wesens geschildert, welches selbst nicht weiß, was es will, — das Schicksal des Menschen als ein grausiges Verhängniß, das man nur dadurch sich mildern kann, daß man den Urheber desselben durch seine Spottreden ärgert. —

XVI.

Auch in der Deutschen Poesie dieser Zeit bemerkt man mehr als einen sei es skeptischen sei es aufklärerischen Zug. Es ist nicht zu bestreiten: das hierher gehörige Aggressive richtet sich weit mehr gegen das verderbte Kirchenthum[1]), die Herrschsucht der Päpste[2]), die Unsittlichkeit der Priester[3]), die Irrungen des Aberglaubens[4]), den Betrug, der mit den Reliquien getrieben wird, als gegen die katholische Lehre. Dennoch fehlt es nicht an einer Polemik auch gegen diese. Ja wir müßten das eben gegefällte Urtheil sofort widerrufen und im Gegentheil erklären, grade die Lehre würde noch schärfer kritisirt, als alles Andere, wäre die Ansicht über Motive und Zwecke einer ganzen Literaturgattung sicherer, als sie es ist. Wir besitzen nicht wenige den Französischen Fabliaux[5]) ähnliche Deutsche travestirende Gedichte, in welchen nicht blos die Carricatur des Heiligen, sondern das Heilige selbst verhöhnt zu sein scheint[6]). Indessen es bleibt hier wie dort zweifelhaft, inwiefern das in Wahrheit als ein sich Vergreifen an den Gegenständen des Glaubens von der damaligen Generation empfunden

worden sei. Das Mittelalter hat auch sonst neben einander ertragen, was einer anders denkenden Zeit unvereinbar erscheint. Die sinnliche Andacht und der kecke Volkswitz vertauschten zuweilen ihre Töne, ohne eine Profanation, wie es scheint, zu beabsichtigen. Aber vielleicht auch ohne dieselbe verhüten zu wollen. In jedem Falle zeugen Erscheinungen der Art für einen relativen Indifferentismus oder doch für eine Herabstimmung des Ekstatisch-Visionären der katholischen Frömmigkeit. Diese dichterischen Travestien und jene Schwänke und Erzählungen [7]), welche drollig und bitter, humoristisch und treuherzig die Thorheiten und Gebrechen im Leben des Clerus und der Laien, der Aristokratie wie des niederen Volkes in literärischen Bildern darstellen, um zu spotten oder um zu bessern, die in England [8]), Frankreich [9]), Deutschland [10]) vielfach gesucht und gelesen wurden, zeigen den geschärften Blick für die Wirklichkeit, die sich ernüchternde Betrachtung der Verhältnisse dieser Welt und treten damit in einen unwillkührlichen Gegensatz zu dem träumerischen Idealismus, welchen Kirche und Minnedinst genährt hatten. — Auch der Pfaffe Amis ist von dieser Neigung nicht frei. Nicht blos daß der Widerwille gegen die höhere Geistlichkeit oft genug sich Ausdruck giebt; auch eine gewisse Eingenommenheit direct gegen den Aberglauben [11]), indirect gegen das Supranaturalistische überhaupt hält sich, wie es scheint, im Großen und Ganzen nur deßhalb zurück, um in einzelnen Fällen sich um so wirksamer offenbaren zu können. „Nicht blos in der Geschichte des Kopfes des heiligen Brandanes [12]), sondern auch in jener anderen [13]), in welcher einer Bäuerin vorgespiegelt wird, daß Gott einen am Abend verspeiseten Hahn wieder lebendig gemacht habe, wird die Wundersucht verspottet, noch schonungsloser aber das Treiben derjenigen Geistlichen gegeißelt, welche dergleichen mit bewußter Absichtlichkeit zum Zweck der eigenen Bereicherung mißbrauchen [14])". — Auch Walther von der Vogelweide scheint Augenblicke erlebt zu haben, wo Scrupel an dem Weltregiment ihn anwandelten. Sieht er auf den heiligen Stuhl

und denjenigen, welcher darauf sitzt; denkt er an jene, welche dem Amte nach Verkündiger des göttlichen Worts, dasselbe verfälschen, so drängt sich ihm die Frage auf die Lippen, wie lange Gott denn schlafe[15]). Und nicht beruhigender ist der Blick in die weite Ferne. Das heilige Grab steht nach der Verheißung der Kirche unter dem Schutze der Engel des Herrn; dennoch sieht man dieselben niemals in dem noch immer andauernden Kampfe. Die treuen Wallbrüder ringen und bluten; die Engel feiern. Nichts ist von ihnen dazu gethan, die Heiden zu „zerstören". Und doch wollen sie gepriesen sein! — Der Dichter ist keck genug, sie zur Bescheidenheit zu ermahnen. Sie um dieses Nichtsthun willen loben, würde nichts Anderes heißen, als den Spott der Heiden herausfordern. Herr Michael, Herr Rafael und Gabriel sollen erst wirken, dann Lob empfangen[16]). Nicht als ob der Ausgang des heiligen Krieges von dem Eingreifen der himmlischen Geister abhängig gemacht würde. Walther ist weit davon entfernt, den endlichen Erfolg dieser Waffengänge der Völker als zweifelhaft zu denken, dieselben mit dem Streite der beiden monotheistischen Religionen selbst zu vergleichen. Nicht der jetzt noch ungewisse, von der Zukunft aber zu erhoffende Sieg der Christen über die Saracenen soll die Entscheidung in Betreff der wahren Religion bringen. Ihm ist es ja sicher[17]), daß das vielumstrittene Palästina doch allein den Christen als dem wahren Volke Gottes zufallen werde. Nur die Erfahrung quält ihn, daß das Erbe immer noch nicht in den alleinigen Besitz der Berechtigten gekommen sei. Aber darum ist er doch kein beschränkter katholischer Particularist. Der Herr, welcher alle lebenden Wunderdinge geschaffen hat, gilt nicht als ein wählerisches Parteihaupt; der Cultus der herrschenden Kirche nicht als der einzige. Nimmer soll die Mitglieder derselben der Gedanke an eine launenhafte, sie bevorzugende Gunst bethören. Christen, Juden, Heiden können Gott wirklich dienen[18]). Das Verhältniß der Christgläubigen zu dem dreieinigen Gott ist nirgends angetastet, aber beleuchtet

durch die Lehre von dem Verhältniß aller Menschen zu dem gemeinsamen Schöpfer nicht blos von diesem Minnesänger, sondern auch bei anderen. Aber von dem einen in dieser, von dem anderen in jener Weise. In Walther ist der inbrünstige, in so manchem herrlichen Liede sich selbst verkündigende Glaube an den Erlöser und seine Heiligen noch nicht durch das Bewußtsein von der Würde auch des natürlichen Menschen irgendwie gedämpft. Der eine besteht neben dem anderen ohne erkennbare Disharmonie. Dagegen im Freidank[19]) ist die Coexistenz der drei monotheistischen Religionen nicht blos ein geschichtliches Fragezeichen, sondern, wie es scheint, auch ein religiöses. Christen, Juden, Moslems (=Heiden) hadern mit einander in der Welt des Einen Gottes. Sie alle rufen in verschiedener Weise Denselben an, der ihnen in gleicher Weise das Dasein gegeben hat. Die Confessionen sind verschieden, der Herr des Alls der nämliche. Und doch meint jede im Gegensatze zu der anderen die Gottgewollte zu sein. Ob die eine das wirklich ist? — Wer mag den Streit schlichten? Das soll man demjenigen überlassen, welcher den Streit, die Streitenden selbst kannte, ehe denn er sie schuf, so räth der Dichter[20]), schwerlich um das Festhalten an den religiösen Differenzen zu empfehlen. Vielmehr dieselben zu neutralisiren ist die Absicht. Gegenüber der Ausschließlichkeit, mit welcher jede der hadernden Parteien sich den Besitz der Wahrheit zuschreibt, wird daran erinnert, daß der Eine Herr doch diesen allen das gleiche Wetter gebe. Der abstracte Satz von der alleinseligmachenden Kirche wird nicht bestritten, aber die unvermeidliche Consequenz desselben durch erfahrungsmäßige Thatsachen in erschreckender Weise illustrirt. Der größere Theil der dermaligen geschichtlichen Welt ist unläugbar nicht katholisch. Darum „wenn Ketzer, Juden, Heiden von Gott sollten geschieden sein, würde der Teufel das größere Heer haben". Die Frage endlich, warum der eine Mensch verloren, der andere zu Gnaden erkoren sei, wird zwar nicht beantwortet, sondern durch die Erklärung, daß sie dem Befragten „zu viel" zumuthe, abgewiesen;

aber der Spruch[21]): „Gott mag und soll thun, was er will", kann ebensowohl ironisch als ernstlich gemeint sein. Und in jedem Falle hat der Glaube an den Einen die Welt ohne Ansehen der Person regierenden, zur Spendung der Seligkeit an Alle bereiten Herrn das enge dogmatische Credo erweitert. Dem gegenseitigen Hasse der Menschen wird der Gedanke an die einheitliche Schöpfung Gottes entgegengestellt. Im Hinblick auf die gleichmäßige Ordnung in der Natur erscheint der Zwiespalt der geschichtlichen Religionen, welchen „die Offenbarung" nach der Aussage der Kirche als einen nimmer auszugleichenden verkündigt, in einem um so bedenklicheren Lichte. — Nicht blos bei Freidank. In Hugos von Trimberg Renner[22]) begegnet uns ein dem Wortlaut nach ganz ähnlicher Satz. Und in Wolframs Willehalm[23]) liest man Beweisführungen, die denjenigen ähnlich sind, welche im zwölften Jahrhundert[24]) in den Kreisen der Aufgeklärten gern gehört wurden. Ist die Seligkeit bedingt durch das Kennen und Bekennen des katholischen Glaubens, wie reimt sich das mit der biblischen Geschichte des Alten Testaments? — Adam war doch weder Israelit noch Christ; er war im Grunde ein Heide; ebenso Henoch, Noah, Hiob. Nichtsdestoweniger werden diese drei um ihrer Frömmigkeit willen gepriesen, der erste sogar durch eine Entrückung belohnt, welche ihm den Tod ersparte. Und die heiligen drei Könige, welche kamen, das Jesuskind anzubeten, können doch darum nicht der Verdammniß Preis gegeben sein, weil sie nicht in dem Falle waren, getauft zu werden. Würden überhaupt alle Akatholiken, welche doch gleicherweise Kinder des himmlischen Vaters sind wie die Katholiken, von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen, müßte dann nicht der Schmerz des Vaterherzens Gottes ein unerträglicher sein? — Und wird dasselbe schließlich nach Maßgabe des Dogmas urtheilen? — Sollten das doch nicht einmal die Menschen thun! — „Frage nicht, ob ich ein Heide bin, heißt es im Ortnit[25]), wenn nur meine Treue gut ist und ich Dir mehr Dienste leiste als ein Christ". — Ich

weiß nicht, warum so Mancher den Christennamen und die Taufe empfangen hat, der doch in die Hölle kommt, verkündigt ein Unbekannter im Biterolf [26]).

XVII.

Das meinte vielleicht auch der gleichzeitige Roger Bacon, der große Brittische Reformer, aber doch in einem anderen Sinne. — Auch er übte Kritik, aber nicht als eine blos gelegentliche. Nicht allein daß dieselbe von ihm im Detail und in bewußter Reflexion durchgeführt wurde; sie sollte ihm auch zur Unterlage einer positiven Leistung dienen. Aufklärer wollte er in außerordentlicher Weise sein. Aber zunächst galt es aufzurütteln und zu wecken, zu strafen und zu züchtigen. Und das geschieht in der That laut und deutlich bald im Tone der Klage, bald in den Ausbrüchen des Zornes. Heftig und bitter, hart und erbarmungslos hat er das Richteramt verwaltet. — Bis auf wenige Ausnahmen ist Alles in Irrungen verstrickt, die Welt von Vorurtheilen geblendet; die Christenheit, ja die Menschheit aller Anstrengung einzelner kühner Geister ungeachtet nahezu auf der nämlichen Stufe geblieben. Vielerlei [1]) sind die verdummenden Mächte der Zeit: Autorität, Gewohnheit, der Mangel an Selbstkritik, die Herrschaft der Phrase; keine aber schlimmer als die erste [2]). Man darf sie den Götzen nennen, welchen der große Haufe anbetet [3]), den Bann, welcher alle Forschung lähmt, die Fessel, welche jeglichen Fortschritt hemmt. Statt zu suchen um zu finden, bethört man sich durch den Gedanken, das schon Gefundene sei zu bewahren. Während die Wissenschaft ihrer Natur nach die werdende ist, verkündigt man dieselbe als bereits fertige [4]). Die Ueberlieferung tritt an die Stelle des Schaffens; das Anerkennen an die der Erkenntniß [5]). Ueberall hören wir Berufungen auf angesehene Namen: in der Philosophie wie in der Theologie [6]), in der Mathematik wie in der Naturkunde. Ueberall beschäftigt man sich mit

den Theorien Anderer über die Dinge statt mit den Dingen selbst. Also wird es Pflicht, vor allem die Autorität zu stürzen. Die Aufforderung dazu steht sogleich am Anfange der Proclamation, mit deren Bekanntmachung der Feldzug gegen das falsche Wissen eröffnet wird, und ist so scharf betont, daß eine Milderung nicht erwartet werden darf. Und eben so allgemein lautet der Ruf: „zu den Quellen, zu der Sache selbst!“ — Will man den Aristoteles verstehen, so hat man den ächten Text desselben zur Hand zu nehmen; statt mit den Uebersetzungen und Erklärungen der Interpreten sich zu begnügen [7]), soll man durch methodisches Studium der Sprache [8]) zum Verständniß des Originals sich befähigen [9]). Ebenso die Bibel auslegen heißt nicht die Auslegungen der Ausleger wiederholen [10]) oder die Vulgata [11]) nachschlagen; Dogmatik treiben ist nicht dasselbe sagen, was das Buch der Sentenzen [12]) sagt. Der heilige Urtext gelte allein als das Object, welches man zu betasten, zu greifen, zu begreifen habe, unbeirrt durch das Nebelbild der Glosse! — Will man wissen, was logisch sei, so muß man selber denken, nicht die Denklehre gewisser Meister auswendig lernen; statt hier gelehrte Künste nachzuahmen, hat man sich vornehmlich zu verdeutlichen, daß das Denken eine natürliche Eigenschaft des Menschen sei [13]). Soll die Natur erforscht werden, so hat man nicht naturwissenschaftliche Werke zu studiren, sondern jene selbst. Nicht Bücher sind hier das rechte Werkzeug, sondern physikalische oder astronomische Instrumente [14]). Kurz, in allen Fällen ist eben das hinwegzuräumen, was sich zwischen das Object und uns einschieben will, soll das wahre Princip des Wissens zur Anwendung kommen. — Aber wie finden wir das?

XVIII.

Roger Bacon hat wie keiner im Mittelalter statt des logischen Construirens die empirische Beobachtung empfohlen; aber einem rohen Empirismus huldigt er darum nicht. Die Sinne können

täuschen; ebenso die Funktionen des reinen Denkens[1]). Jene sehen Erscheinungen, aber es ist fraglich, ob darin die Dinge selbst erscheinen; Vereinzeltes wird wahrgenommen[2]), dagegen die Ordnung des Ganzen nicht so ohne Weiteres. Das Denken, sich selbst überlassen, verirrt sich in Trugschlüsse. Nicht die Wahrheit wird erkannt, sondern das gefälschte Gedankenbild derselben. Das Mißtrauen gegen einseitige Operationen dieser Art, welche noch so emsig fortgesetzt, doch niemals die objective Wirklichkeit erreichen können, ist nur zu sehr gerechtfertigt[3]). Also gilt es gegenüber jenem Empirismus und diesem Idealismus den wahren Realismus herzustellen. — Die Beobachtung muß sich durch die Methode[4]) regeln; statt bei den zerstreuten Phänomenen stehen zu bleiben, zur Entdeckung des Zusammenhangs in der Natur vordringen; durch Erwägung der sich wiederholenden gleichen Fälle das Gesetz[5]), das Thatsächliche in seiner Ursächlichkeit[6]) ergründen. Was beobachtet ist, soll rationell verstanden werden; was man meint rationell ermittelt zu haben, muß durch die Erfahrung[7]) bestätigt werden. Alles wahre Wissen ist somit methodisch-kritischer Empirismus oder ächter Realismus; diejenige Wissenschaft die höchste, welche am meisten durch den Gebrauch dieser Mittel uns zu vergewissern versteht, diese keine andere als die im Bunde mit der Mathematik[8]) forschende exacte Naturwissenschaft. Sie hat nur Eine Autorität, das ist die Natur, nur Eine Methode, das ist die Induction, nur Ein Beweismittel, das ist das Experiment[9]); ihr höchster Ruhm ist die Evidenz. Dagegen kann alles lediglich rationelle Erkennen nur möglicherweise das Ziel erreichen, ohne Vergleichung mit der erfahrungsmäßigen Objectivität niemals. Das Denken und die Wahrheit weisen allerdings auf einander hin, aber ob sie sich finden, ist die Frage[10]). Die logische Argumentation nöthigt, aber nur das Denken des Denkenden; zwingt, aber ohne der Wahrheit gewiß zu machen. Die Erfahrung vergewissert, kann sogar die logische Nöthigung ersetzen[11]). Aber freilich nur diejenige, welche sich als eine gleich-

mäßige, allgemeine nachzuweisen vermag. Nicht diese oder jene Erscheinung, welche der Eine oder Andere geschaut oder erfahren haben will, ist eine wissenschaftlich erfahrungsmäßige, sondern nur diejenige, welche als eine stätige oder periodisch wiederkehrende durch die Regel [12]) gemessen werden kann. Dies setzt voraus, daß zuhöchst die Welt ein (relativ) selbständiges Ganzes, eine durch immanente Gesetze bestimmte, nicht eine in jedem Augenblicke durch unberechenbare Gewalten bestimmbare Größe sei. Und eben davon hat in diesem Jahrhundert Niemand eine klarere Ueberzeugung gehabt, als unser Schriftsteller. Dieselbe mag ursprünglich nichts Anderes gewesen sein als jenes Vertrauen, welches sein thatsächliches Beobachten begründete und begleitete; aber durch Erfahrungen bestätigt, ist dasselbe augenscheinlich in Bacon zur wissenschaftlichen Gewißheit geworden. Ihm ist es unzweifelhaft, daß keinerlei magische Künste den Naturlauf zu ändern vermögen Was diesem zuwider ist, können nicht Anrufungen, nicht Beschwörungen erzaubern [13]). Was in der Natur wirksam werden kann, das ist nur ein Doppeltes: entweder die natürliche, der menschlichen Wissenschaft erkennbare Causalität oder die übernatürliche des schöpferischen Gottes [14]). Und wenn auch Roger Bacon nicht systematisch erörtert hat, wie die eine zu der anderen sich verhalte, so ist doch um so klarer jede dritte Causalität ausgeschlossen. Alles, was der Mensch durch den Gebrauch der vorgeblich übernatürlichen Geheimmittel meint bewirken zu können, ist so wenig [15]) ein Höheres im Verhältniß zu der Leistung der exacten Wissenschaft, daß diese vielmehr Dinge dieser Art als betrügerische Gaukeleien [16]) zu enthüllen hat. Ueberhaupt ist jedes Wunder, welches heutigen Tags Jemand vollbringen zu können glaubt [17]), dem Wissenden ebenso verdächtig als umgekehrt dem gemeinen Volke die von ihm gegebene natürliche Erklärung [18]). Allein das darf ihn nicht beirren. In diesen Fällen gilt keine Autorität. „Nieder mit der Autorität" ist das erste Losungswort.

XIX.

„Immer Fortschreiten!“ lautet das zweite [1]). Das Wissen ist nicht ohne das Forschen, dieses nicht lediglich ein stetiges Eroberen, sondern ein gefahrvolles Kämpfen mit gewohnheitsmäßigen Vorurtheilen [2]). Nur indem es von diesen sich lossagt, kann dasselbe weiter kommen; nicht ohne niederzureißen, kann es aufbauen; alles originelle Schaffen muß nothwendig ein Zerstören des Ueberlieferten werden. Und doch ist die große Menge durch letzteres wie bezaubert; ist das Hangen an dem Alten der verhaßte Erbfeind der Neues suchenden und findenden Wissenschaft. In der That ein nur zu mächtiger. — Darum wird Bacons Rede so grollend und leidenschaftlich erregt, wenn er der Verdächtigungen und Verfolgungen gedenkt, welchen von jeher und noch jetzt — er spricht aus eigener bitterer Erfahrung — alle Entdecker ausgesetzt waren und sind [3]). Man kann behaupten: die ganze Geschichte ist ein unaufhörlicher Streit der den Fortschritt anbahnenden Aufklärung mit der Thorheit des großen Haufens, die stetige Fehde an Einsicht überlegener Neuerer mit der Masse der Gewohnheitsmenschen [4]). Immer ist das Vernünftige bei der Minorität [5]) gewesen, die Unvernunft bei der Mehrheit [5a]). Alle Epochen der Religion und Wissenschaft sind durch jene genialen einzeln stehenden Männer begründet, welche, indem sie in der Erkenntniß den Zeitgenossen vorauseilten, die wahrhaft vernünftigen waren und grade darum als die Unvernünftigen von dem Pöbel gehaßt und bedrängt wurden. Immer aber — so heißt es wenigstens an einer Stelle [6]) — sind sie durch den Erfolg gerechtfertigt. Das, was damals, als es zuerst gelehrt wurde, als irrational erschien, ist in späterer Zeit als rational gefeiert worden und in das allgemeine Bewußtsein wenigstens eines Theils der Gebildeten übergegangen. Denken wir nur z. B. an die von Hieronymus unternommene Uebersetzung der heiligen Schrift! — Während seines Lebens wurde dieselbe

von vielen Seiten angefeindet. Jetzt gebraucht sie die gesammte Christenheit des Abendlandes [7]). Einst hat man die Exemplare der Aristotelischen Physik und Metaphysik, soviel man ihrer habhaft werden konnte, verbrannt. Dermalen gebraucht man beide Bücher als gesund und nützlich [8]). In der alten Kirche beurtheilte man die Philosophie mit Ungunst. Natürlich; denn ihre Vertreter in der Hellenisch-Römischen Welt, befangen in die hergebrachte Denkweise, hatten das Evangelium am meisten angefeindet; was sie lehrten, verwarf man von vornherein, ohne es zu kennen [9]). Heutigen Tages treibt alle Welt Philosophie. — Selbst Jesus der Herr ist während seines Lebens verkannt und verlassen, verspottet und verhöhnt [10]), aber nur um desto herrlicher zu triumphiren. Denn die Wahrheit ist stärker [11]) als Alle! — Auch stärker als das Dogma der katholischen Kirche? — Sammelte man einseitig die spitzigen Reden gegen Thorheit und Aberglauben, gegen den Fanatismus des in seinem Denken beschränkten großen Haufens, die hochtönenden Phrasen von der unaufhaltsamen Culturbewegung und beleuchtete dieselben ausschließlich durch die Ideen seines kritischen Empirismus: so würde uns das Bild eines selbstbewußten Apostels der negativen Aufklärung entstehen. Gleichwohl ist der geschichtliche Roger Bacon das nicht gewesen. — Die Autorität soll fallen, das Vorurtheil der unkritischen Menge nicht geschont werden. Das ist der Wahlspruch in der Theorie. Allein in gegebenen Fällen — also lautet der weitere Rath — hat man den Verhältnissen Rechnung zu tragen. Man kann manchmal nicht umhin, die Autoritätsdurstigen durch Autoritäten [12]) zu befriedigen und hat sich zu trösten mit dem Satze des heiligen Augustin „der Vernunftgrund durch die Autorität gestützt ist doppelt so triftig.“ Man muß gegen Alles, was Aberglaube heißt, ankämpfen. Sollte er aber durch das Ansehen der Kirche gedeckt sein, so bleibt nichts Anderes übrig, als Dinge dieser Art gewähren zu lassen [13]). — Und für die Theologie wird von diesem Feinde der Autorität grade die

Autorität ausdrücklich gefordert. In ihr — heißt es mit einem Male ganz im Einklang mit Anselms Grundsatz — ist der Glaube das Erste, die Erfahrung das Zweite, das Begreifen — soweit dasselbe möglich ist — das Dritte[14]). Ja statt zu versuchen durch die gesicherten Erkenntnisse der Weltweisheit die Geltung der herkömmlichen theologischen Begriffe einzuschränken, geht unser „Fortschrittsmann" vielmehr darauf aus, das theologische Wissen in feste Grenzen einzuschließen[15]); die Theologie nicht nur von allen Beimischungen des Philosophischen zu reinigen[16]), sondern sogar die Emancipation derselben zu begründen. Nicht die Philosophie, sondern die Theologie soll die Herrin sein[17]); alle den Menschen nützliche Weisheit ist in der heiligen Schrift entwickelt worden[18]), so lauten zwei Sätze, welche entweder Alles wieder umstoßen, was oben über den kritischen Empirismus gesagt wurde, oder aber neben jenen Aussagen, wie es scheint, stehen bleiben. Die autoritätsfreie Stellung der in der Welt forschenden Wissenschaft und die Abhängigkeit derselben von einer anderen; die Lehre, daß jene ausschließlich mit der methodischen Beobachtung und mit Instrumenten, unabhängig von allen Voraussetzungen zu operiren habe, und die Erklärung, daß die Bibel im Grunde die Fundgrube auch für die Kenntniß der Natur sei, — diese und die Reihen ähnlicher Thesen und Gegenthesen, in welche Stellen aus den Baconischen Werken umgeprägt werden könnten, sollten sie zu vereinbaren sein? — Aber vielleicht darf man das nicht einmal versuchen, wenn man diesen Autor recht würdigen will, in welchen Altes und Neues, Reformatorisches und Conservatives, der fromme Glaube und das Bewußtsein von den Aufgaben der freien Wissenschaft die gleich starken Elemente seines inneren Lebens waren. Wenn nur nicht in so lichtvoller Klarheit das, wie man meint, Entgegengesetzte von ihm gelehrt, — das Entgegengesetze wieder durchkreuzt würde! — Philosophie und Theologie sollen eins[19]), die zweite das allbestimmende Fundament der ersteren sein[20])? — Und doch fordert Roger eine Apologetik,

welche principiell von allen theologischen Voraussetzungen absehen soll, grade im Interesse des kirchlichen Christenthums. Dieses soll der Bestimmung nach die allgemeine Weltreligion werden. Also gilt es, dasselbe auszubreiten durch Bekehrung der bisher Nichtbekehrten, was doch nicht anders möglich ist, als durch Widerlegung [21]). Und diese kann nur einer Polemik gelingen, welche andererseits die wahre Apologetik ist, die durch die Natur der Sache geforderte. Die allein zweckmäßige Propaganda kann nur durch diejenige Wissenschaft geleitet werden, welche ihr Material dem entnimmt, was Christ und Nichtchrist gleicherweise anerkennen, dem Gemein-Vernünftigen [22]), den Menschen als Menschen Zugänglichem, der Philosophie. Sie, nicht die christliche Predigt der christlichen Sendboten, sondern die von allem Heilsthatsächlichen absehende methodische Erörterung; nicht die fromme Erweckungsrede, sondern die dialektische Argumentation soll man als die siegesgewisse Missionarin [23]) anerkennen, — als das allen Widerstand überwältigende Unionsprincip der Menschheit. — Ein Paradoxon, welches, wie dasselbe auch beurtheilt werden möge, in jedem Falle geeignet zu sein scheint, an dem Rechte der zuletzt behaupteten Unterordnung der Philosophie unter die Theologie wieder irre zu machen. Und doch ließe sich, um dieses zu verhüten, vielleicht wieder einwenden, jene nicht theologischen Beweisführungen seien doch lediglich vorbereitender Art, die wesentlich religiöse Bekehrung der Ungläubigen sei der letzte Zweck; aber um denselben zu erreichen — also könnte man sagen — sind die zu Bekehrenden, welche als vernünftige vorausgesetzt werden, doch zur wirklichen Vernünftigkeit erst noch zu erziehen. Diese ist in ihnen zunächst nur eine mögliche. Will man sich also mit denselben verständigen, um sie zu überführen, so hat man vor allem es dahin zu bringen, daß sie der Gemeinbegriffe [24]) der Vernunft vollkommen mächtig werden; weiter dieselben zur Kenntniß der alten Philosophie anzuleiten [25]), um unter Berufung auf Autoritäten, welche so gewiß maßgebend für sie sein müssen, als sie

selbst ebenso philosophiren wollen, wie jene Meister, desto schneller die Zustimmung zu der von denselben gelehrten Vernunftwahrheiten zu erwirken. Man soll indessen auch weiter die Unzulänglichkeit des endlichen Wissens darthun[26]) und zeigen, daß trotz der Vernünftigkeit der Menschennatur in ihrer Idealität doch erfahrungsmäßig die einzelnen Menschen alle mit Makeln des Unvernünftigen behaftet seien, nur Jesus als der allein Vernünftige[27]) von den oft gerügten vier Fehlern sich frei erhalten habe. Also hat man schließlich von der Erhabenheit des Evangeliums über alle menschlichen Systeme[28]) zu überzeugen.

XX.

Allein wenn dies Alles, also auch das Letzte, nach Maßgabe der grundlegenden Sätze durch rein rationelle Mittel geleistet werden soll: so kann doch die Anerkennung des Christenthums von Seiten der bisher Ungläubigen nur der Erkenntniß desselben als der höchsten Vernünftigkeit gleich sein, und diese kann errungen werden nur durch Läugnung seines transcendenten Charakters. Denn was das Christenthum voraus hat vor den übrigen Religionen, darf nicht als ein Uebervernünftiges sich geben, sondern als ein Mehr des bisher vernünftig Erkannten. Und selbst dies muß — wie es scheint — der natürliche Mensch, indem er Christ wird, lediglich durch die Anspannung der Kraft der gemeinen Vernunft ohne irgend welche Begnadigung und Wiedergeburt in der Art zu begreifen im Stande sein, daß die entwickelte Vernünftigkeit sich darin wieder erkennt. Denn eine übervernünftige Wahrheit kann der Vernünftige nicht als vernünftige, also nicht als Wahrheit erkennen und anerkennen. Und eine „doppelte" Wahrheit giebt es nach Bacons ausdrücklicher Lehre nicht. [1]) — Die rationelle Beweisführung führt also nicht — wie wir annahmen — lediglich bis zur Grenze der christlichen „Offenbarung" mit der Zumuthung, daß man diese in ihrer

„Erhabenheit" als eine übernatürliche nunmehr durch andere Mittel sich zu entziffern versuche; sie zeigt vielmehr dieselbe als die letzte ihr selbst homogene Größe auf. — Indessen darum doch nicht als eine nur natürliche, — könnte man einwenden unter Erinnerung an unseres Verfassers Doctrin von dem „thätigen Intellect", welcher ja, wie wir erfahren, nicht ein Menschliches, sondern der göttliche Geist im creatürlichen ist.[2]) „Die höhere Vernünftigkeit wird nur möglich durch göttliche Wirkung." In der That, das ist ein Satz, der supranaturalistischen Klang, aber zugleich eine solche Tragweite hat, daß der exclusive Supranaturalismus der testamentarischen Religion dadurch mehr als nur eingeschränkt wird. Die Offenbarung, über den Bereich der ganzen Menschheit ausgebreitet, reicht gerade so weit, als die Begabung mit dem thätigen Intellect. Die Hellenische[3]) wie alle ächte Philosophie[4]) beruht freilich auf göttlicher Inspiration, ist aber darum nicht weniger menschlich producirt. Was von oben angesehen als Offenbarung gilt, ist von unten angesehen als wirkliche Vernünftigkeit zu schätzen; was von der einen Seite betrachtet Theologie, ist von der anderen Seite betrachtet Philosophie. Die oben behauptete Einheit der Wissenschaft wird ebenso erklärlich als das Illusorische eines Vorrangs der Theologie vor der Philosophie einleuchtend. Man begreift aus der nunmehr aufgezeigten Baconischen Centralidee, daß dieser Vorrang nicht in der Absicht, die weltlichen Wissenschaften einer sie unbedingt regelnden Autorität zu unterstellen, sondern im Hinblick auf das zu bauende Universum des Wissens angenommen ist, in der Ueberzeugung, daß der von dem göttlichen bewegte menschliche Geist, wenn er auch von der heiligen Schrift ausgeht, doch deren Inhalt so gewiß als den vernünftigen erkennen werde, als beide zuhöchst desselben Ursprungs sind.[5]) Darum kann auch umgekehrt gelehrt werden: wenn wir das Wissen von allen besonderen Weltdingen erreicht haben, dann werden wir die heilige Schrift und die ganze Philosophie wissen.[6]) Der Principat, welchen der

Schriftsteller der Rivalin derselben unerwarteter Weise oben einräumte, scheint also (das ist die von uns versuchte endliche Lösung) nur ein anderer Ausdruck für das ächte Princip der Einen Wissenschaft [7]) zu sein, die Antithese gegen die falsche, welche sei es die unerleuchtete Vernunft zur Herrin macht und sich Philosophie nennt, sei es Philosophie und Theologie entgegenkehrt, um eine zweifache Wahrheit zu lehren. Die Existenz einer solchen wird allerdings von Bacon in diesem Zusammenhange ausgeschlossen; aber nur um die Stelle des Christenthums in der Weltgeschichte um so fraglicher, diese um so räthselhafter, die Widersprüche anderswo desto greller zu machen.

XXI.

Die christliche Lehre ist die religiöse Wahrheit; allein die edlere Minorität der Philosophen des Alterthums besaß schon dieselbe. [1]) Diese hat vorbereitet, das Evangelium erfüllt [2]), aber nur indem es bestätigt. [3]) Jesus ist dereinst in die Welt gekommen, um das Heil zu bringen; allein das war vielmehr von Anfang bei den Menschen als das überall gleiche [4]) in dem unveräußerlichen Sittengesetze vorhandene. Die von ihm gestiftete Religion ist die in einem bestimmten geschichtlichen Momente geoffenbarte und doch nichts Anderes als die natürliche Religion. [5]) — Der Fortschritt der Erkenntniß ist ein unaufhaltsamer; gleichwohl bleibt die größere Masse der Menschen immerdar in den alten Vorurtheilen [6]) stecken. Das Wissen von dem Sittlichen war schon bei den Alten ein überaus reines; trotzdem ist das Volk im Ganzen nicht dadurch gebessert, und in der Christenheit ist der Sittlichkeitszustand sogar noch schlimmer geworden. [7]) Alle Theorie zeigt sich in der Geschichte als ohnmächtig, nur das Beispiel, die Erziehung [8]) kann helfen. Nein, man treibe nur recht eifrig Ethik, dann wird es bald gar herrlich werden in dieser Welt. [9]) Wie die Wissenschaft des Mannes, also auch

sein Leben [10]). — Historisch bestehen der Religionen mehrere neben einander, darum gilt es, die wahre zu suchen. [11]) Nimmermehr! Das Unwandelbare, zum Heile Nothwendige, d. i. das Wahre, ist schon gefunden, ist allen Religionen gemein. In dem Dogma geht man auseinander; in der Moral treffen Griechen, Lateiner, Muhamedaner mit einander zusammen. [12]) — Heidenthum und Christenthum welch' ein Unterschied! — Wie so? — Die Sittensprüche der heidnischen Weisen sind ja den christlichen zum Verwechseln ähnlich. [13]) Aller Progreß ist bedingt durch Reformen, jede Reform berechtigt nur durch das Neue, was sie bringt. Nichtsdestoweniger verkündigt dieser Reformator fast lauter Altes. Was Abälard [14]) bis zum Ueberdruß wiederholt hatte, wird nach hundert Jahren von Neuem wiederholt. — Und mit Bewußtsein? — Es ist sicher, daß der Name Abälards bei Roger niemals vorkommt. Sollte er dennoch von ihm entlehnt und die Quelle verschwiegen haben? Wer die mittelalterliche Literatur kennt, weiß, daß das thatsächliche Ausschreiben oder Benutzen [15]) des einen Autors durch den anderen viel häufiger ist als das Citiren. Und wer an unseres Franciscaners freie Studienjahre in Paris denkt, den bedeutenden Umfang seiner Lectüre würdigt und die weite Verbreitung der Werke des Philosophen von Palets sich vergegenwärtigt, wird leicht geneigt werden, es für wahrscheinlich zu halten, daß er dieselben gelesen, aber nicht citirt habe. Dennoch hege ich Zweifel, ob man selbst in diesem Falle von einem Plagiate reden könne. Die Ansicht, daß dieser Schriftsteller den Namen seines Gewährsmannes verschwiegen habe, um sich desto mehr den Anspruch auf Originalität zu sichern, ist nach meinem Dafürhalten abzuweisen. Ein solches Verfahren ließe sich nicht in Einklang bringen mit der Gradheit, die ihn auszeichnet, nicht mit seinem starken Wahrheitssinn. Denn dieser wird weder durch die ihm eigene Ruhmredigkeit [16]) noch durch die einzige Ausnahme, welche nachweislich in seinem Leben vorkommt, — ich meine die allerdings bedenkliche Schmeichelei [17]) gegen Papst

Clemens IV. — zweifelhaft. Ueberdies ist zu erwägen, daß ihm nicht unbekannt sein konnte, in wie vielen Händen Abälards Werke sich befanden, — wie leicht es diesen Lesern werden mußte, die Quellen der vorgeblich originalen Lehre aufzudecken. Die auffälligen Assonanzen erklären sich nach meinem Dafürhalten in viel unbefangenerer Weise. Auch die Aufklärung hat ihre Tradition — nicht blos in dem Mittelalter. Gewisse Gemeinplätze kehren in dieser Literatur fast in allen Jahrhunderten wieder, und doch geberden sich die Späteren nicht als die Erben, sondern als die Gründer. Es ist nicht immer schriftstellerische Eitelkeit, welche dazu verführt, oder gar die Absicht der Fälschung, sondern in dem einen Fall weiß vielleicht der Eine in der That nicht von dem Anderen, in einem zweiten ist das Bewußtsein von der Aneignung in demselben Grade abgeschwächt worden, in welchem die Kraft der eigenen Ueberzeugung sich gestärkt hat. Die Macht der Evidenz wirkt so gewaltig, daß das täuschende Gefühl der Originalität entsteht. Also scheint auch die Haltung Bacons am ehesten psychologisch begreiflich zu werden. Freilich ist daneben auch jene andere Annahme möglich, daß, wie so manche andere, so auch diese Autoren völlig unabhängig von einander in denselben Punkten zusammengetroffen seien. Indessen deren sind doch dieses Mal so viele, daß darum die Hypothese an Wahrscheinlichkeit verliert. Also bleiben wir dabei: dieser Engländer hat entlehnt, ohne davon klar zu wissen; entlehnt vielleicht von Abälard, vielleicht nur anderswo gelesene Abälardeische Gedanken eigenthümlich reproducirt. Sätze, welche seit einem Jahrhundert in den Kreisen der Gebildeten überliefert und doch nicht recht verwerthet waren, wurden von Bacon zuerst wieder verwendet und also betont, daß sie einen neuen Klang erhielten. Und zwar nicht blos vor den Ohren des damaligen sich selbst täuschenden Geschlechts. Der Reformversuche des Franzosen und des Engländers sind doch auch wirklich verschieden.

XXII.

Bei jenem ist die Aufklärung rein rationeller Art; die Vernunft gilt in der Weise, wie oben dargestellt wurde [1]), als die oberste Instanz. Dieser umgekehrt geht lediglich zurück auf die Erfahrung. Alles Denken soll das Correctiv an der wissenschaftlich geschulten Beobachtung haben; die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode möge möglichst auf alle Disciplinen angewandt werden. Abälard erringt sich die Ueberzeugung in hergebrachter Weise durch vernünftige Kritik. Die Welt gehört allerdings zu den Objecten seiner rationellen Betrachtung, aber doch nicht in erster Linie. Bacon dagegen will eben diese um ihrer selbst willen unter Benutzung neuer Mittel erkennen lernen und lehren. Das Studium der Sprache [1a]) soll methodisch geordnet und erweitert, die Bibliotheken sollen vermehrt, literärisch-linguistische Reisen ins Werk gesetzt, die Instrumente [2]) verbessert, neue erfunden werden, damit die Wissenschaft ein treues Bild des physischen Kosmos zeichnen könne. — Der Franzose will eine Periode des religiösen Freidenkens für die katholisch sich nennende Christenheit zunächst des Vaterlandes begründen. Die comparative Kritik soll sich auf die hier bekannten geschichtlichen Religionen erstrecken; aber nur um den Gebildeten die Freiheit der Ueberzeugung zu verschaffen. Der Engländer, ein Kosmopolit im Mönchsgewand, beabsichtigt alle Nationen, alle Confessionen, alle Stände zur bewußten Selbstentscheidung in religiösen Dingen anzuleiten; erstrebt — wenigstens in den Momenten des Enthusiasmus — eine Umgestaltung der religiösen wie der wissenschaftlichen, der socialen wie der staatlichen [3]) Verhältnisse der gesammten Menschheit um des endlichen Heiles [4]) willen, — eine Reform der Welt durch die Wissenschaft. Maßlos gepriesen wird diese von beiden, die gleicherweise darüber, ob sie Mittel, ob sie Zweck sei, schwankend sich äußern, aber von Abälard die eigene in stolzer Selbstzufriedenheit, von Bacon die ideale vergöttert, die bisher vorhandene scharf verur-

theilt zu gleicher Zeit. Die Wissenschaft hat die höchste Bestimmung, aber nur als die reformirte. Erst dann, wenn dieselbe in Anerkennung des Rechtes der Kritik, welche in Schilderung des Häßlichen, Bizarren, Excessiven den Zeitgenossen einen Spiegel vorhält, die traditionell gewordenen Irrungen überwunden haben wird, soll sie die Macht der Gewohnheit stürzen, die Erziehung der Geschlechter regeln, in zahlreichen Anstalten die rechte Methode lehren, die Propaganda der wahren Lehre leiten, die Zöglinge derselben mit den Waffen einer unwiderleglichen Apologetik ausrüsten, in die Länder der Heiden und der Ketzer entsenden[5]), Alle über die natürliche Ordnung der Dinge aufklären, — das katholische Christenthum des Abendlandes zur Universalreligion[6]) machen. Sie soll ganz allein, vollkommen autokratisch lediglich durch ihre Mittel eine bessere Wirklichkeit schaffen[7]). Und doch werden daneben die nach des Verfassers Meinung höchsten damaligen Machthaber Papst Clemens IV. und König Ludwig IX. von Frankreich aufgerufen, sich zu verbünden, um wenigstens in den Ländern des Occidents die Besserung der Christenheit zu erwirken![8]) — Abälard hat das Bedürfniß, das überlieferte Christenthum mit der schon als vorhanden vorausgesetzten Cultur auszugleichen; Bacon will diese letztere erst anbahnen. Jener weiß sein Unternehmen nicht anders durchzusetzen, als mittelst einer erheblichen Reduction des herkömmlichen dogmatischen Bestandes. Dieser, obwohl mit dem Vorgänger in der Grundansicht vom Wesen des Christenthums einverstanden, läßt die somit überflüssig gewordenen Dogmen nicht allein unangetastet, sondern sogar als unentbehrliche Glaubensartikel gelten. Alles, was Gewohnheit und Ueberlieferung heißt, soll durch die fortschreitende Erkenntniß erschüttert werden; allein die Ueberlieferung der Kirche erhält sich unerschüttert. Kritik und Tradition, die beiden alten und neuen Feinde, werden auch von diesem Reformer gegen einander geführt, neben einander vertheidigt. Alle Lehre ist reformabel, die katholische Kirchenlehre irreformabel. — Der Franzose klagt über die Hemmung,

welche die Culturentwicklung durch die bestehenden autoritativen Gewalten erleide, der Engländer über die herrschende Uncultur, welche die Stellung der Kirche als der ächten Culturmacht erschwere. Der eine will die nämliche Größe einschränken, welche der andere zu entschränken unternimmt. Jener hat persönlich mit religiösen Zweifeln zu ringen, dieser läßt von dergleichen kein Wort vernehmen. Der erstere fühlt sich beunruhigt durch den ihm erkennbar werdenden Gegensatz von Natur und Offenbarung; der zweite lebt allem Anschein nach in dem zuversichtlichen Glauben an die Harmonie beider. Abälard ist in der That der verständig aufgeklärte; Bacon bleibt trotz des Bemühens, durch einen bei Weitem reicheren Apparat das natürliche Wissen gegen Aberglauben und Unkritik zu sichern, doch in beiden befangen. — Aber freilich, das von demselben ausgesprochene Princip, die Rechtfertigung der die Erfahrung regelnden Methode, war ungleich bedeutender als Alles, was Abälard gelehrt hatte, das im Vergleich zu diesem wirklich Originale. — Der Schleier, welcher dem mittelalterlichen Geschlechte die Natur verborgen hatte, war durch dasselbe zerrissen; statt des Bildes, welches die träumerische Phantasie des religiösen Glaubens sich vorgespiegelt hatte, war das Urbild der Wirklichkeit enthüllt. Nicht das, was dieser oder jener Fromme beobachtet zu haben bekannte; nur das, was das natürliche oder mit technischen Werkzeugen bewaffnete Auge der Forscher wiederholt erschaut hat, kann als eine gesicherte Beobachtung gelten. Den einander widersprechenden wunderbaren Erfahrungen, von denen man täglich hörte, stellte sich die Forderung entgegen, daß man nur diejenige für eine objective zu erachten habe, welche sich in Uebereinstimmung mit dem gleichmäßigen Gesetz erkennbar mache. Ueber Wahrheit und Täuschung in dem natürlichen Gebiete entschied fortan die kritische Wissenschaft als höchster Richter, von welchem nicht etwa an die Autorität der Kirche appellirt werden konnte. Dasselbe ist Allen zugänglich, das aufgeschlagene Buch, in welchem nicht nur der Cleriker zu lesen im Stande ist, sondern

Jeder, welcher lesen lernen will, — ein Reich der Wunder für den Abergläubigen, ein Reich wunderbarer Regelmäßigkeit für denjenigen, welcher der Wissende zu werden sich bemüht. Und diese Weihe kann allerdings so gewiß nicht Jedermann empfangen, als es sicher ist, daß die Methode der exacten Forschung nimmer eine unbedingt populäre werden wird. Indessen soll dieselbe doch in immer weiteren Kreisen bekannt und geübt, der Sinn für die Natur in Allen geweckt und genährt werden. — Hier hat man vornehmlich sich zurecht zu finden, statt in die Ferne des Jenseits zu schweifen; hier das Auge zu schärfen, um selbst zu sehen, sich selbst zu mißtrauen, um desto getreuer sehen zu lernen. Statt über die Geheimnisse des Glaubens zu brüten, über Unbegreifliches unbegreifliche Formeln, unbeantwortliche Fragen vorzubringen, soll man ein genaues Wissen von dieser Welt sich erwerben, um eine unverrückbare Unterlage alles Wissens von Gott und seiner Offenbarung zu gewinnen. Freilich wörtlich ausgesprochen ist der Satz nirgends. Allein daß derselbe ächt Baconisch sei, beweisen im Vergleich mit der allgemeinen Tendenz einzelne Darlegungen unzweideutig. Wurde an einer Stelle die heilige Schrift als Fundgrube auch für die Naturwissenschaft bezeichnet, so erfahren wir an einer anderen [8a]), daß nur diejenigen, welche der Natur bereits kundig sind, die hierher gehörigen Aussagen der Bibel zu würdigen vermögen. Diese letzteren sind so wenig ohne Weiteres Autorität für das fortschreitende naturwissenschaftliche Wissen, daß dieses im Gegentheil mehrfach in den Fall kommt, das Verständniß beschränkter Köpfe zu entschränken, vor allem um von den Täuschungen des Augenscheins [9]) zu überführen. — Mag immerhin von unserem Autor an die Grenzen des menschlichen Begreifens in Bezug auf Gott und göttliche Dinge, an die bildliche [9a]) Bedeutung unserer endlichen Kategorien erinnert werden: dem erkennenden Geiste bleibt doch ein Object von unbegrenzter Weite zugänglich, das der Welt. Ja die Erforschung derselben soll nicht etwa hergehen neben der des übersinnlichen Seins; es soll vielmehr die durch

maßlose Streben erreichte keines seiner Ziele. Bacons Lebenswerk wurde nicht nur durch die schlechthin verneinende Stellung der Zeitgenossen vereitelt; er hat nicht einmal einen sicher erkennbaren Einfluß auf die Nachwelt geübt[14]). Ein so peinlicher Theoretiker der Methode, wie kaum ein anderer Lehrer des Mittelalters, hat er sie dessenungeachtet thatsächlich nicht zu handhaben gewußt. Der Alle meisternde Reformer hat sich als einen unpraktischen Idealisten erwiesen. Seine Kritik sollte die ganze Scholastik zersetzen; die Scholastik ist geblieben, was sie war. — Aber auch sie hat zum Theil ein Anderes bewirkt, als sie beabsichtigte.

XXIII.

Den Glauben der Kirche an die Offenbarung zu erhalten, war der Beruf, welchen diese Theologie sich erwählt hatte. Aber grade die Art ihrer Vertheidigung hat denselben gefährdet: die scholastische Apologetik, bemüht alles Aufklärerische abzuweisen, war selbst irgendwie von aufklärerischen Neigungen bewegt. Grade der Versuch, alle möglichen Argumente auszumitteln, welche geeignet schienen, das supernaturale Dogma annehmbar zu machen, verführte dazu, eine natürliche Theologie zu gründen, welche dazu dienen konnte, das Bedürfniß des Supernaturalen abzuschwächen. — Die cardinalen Fragen nach dem Verhältniß des Wissens zum Glauben, der Vernunft zur Offenbarung empfingen Antworten bedenklichen Inhalts.

Wir erinnern daran, — denn jede erschöpfende Darstellung liegt uns hier fern —, daß Thomas von Aquino in der bezüglichen Theorie[1]) von vornherein das zu Glaubende und das zu Wissende scharf von einander unterscheidet. „Das Nämliche[2]) kann nicht geglaubt und zugleich (rationell[3])) gewußt werden" ist eine der bekannten Hauptthesen. Gleichwohl gilt nicht der Inhalt der Offenbarung als ein einheitliches Ganze, welches einfach im Glauben dahinzunehmen wäre. Formell betrachtet eine gleichmäßig supernaturalistische Autorität, besteht dieselbe dennoch aus

zwei in materieller Hinsicht heterogenen Hälften. Die eine[4]) umschließt die dem natürlichen Gottesbewußtsein immanenten Wahrheiten, welche die Vernunft selbst hätte finden können; die andere schlechthin positive Glaubensartikel wesentlich transcendenten Gehalts[5]). Dennoch soll aus Gründen, welche hier nicht des Weitern zu erörtern sind, dasjenige, was jener ersteren Hälfte angehört, zunächst nicht weniger geglaubt werden, als dasjenige, was dieser zuzurechnen ist. Das eine hat man zu glauben und (dogmatisch) zu wissen; das andere lediglich zu glauben, nur apologetisch[7]) zu behüten. Dessenungeachtet will Thomas von einer doppelten Wahrheit nichts wissen. In Gott ist diese nur Eine[8]). Von demselben Gott, welcher gewisse Wahrheiten der menschlichen Natur eingeprägt und in pädagogischer Fürsorge in der geschichtlichen Offenbarung bestätigt hat, sind andere nur in dieser enthüllt. Nur dem Menschen erscheint das als eine Theilung. Immerhin aber wird doch diesem das Christenthum einerseits zu der geschichtlichen Form der Vernunftreligion, und wenn dasselbe auch andererseits übervernünftig ist, so wird doch mit allem Nachdruck der Satz betont, daß das Eine dem Anderen niemals widersprechen kann. Vielmehr bleibt das Erstere die Grundlage[9]) des Zweiten, der Prüfstein, an welchem selbst die positivste Gottesoffenbarung abzuschätzen und nur dann anzuerkennen ist, wenn sie wenigstens als nicht irrational sich erweist, das Unantastbare, was nicht irgendwie berichtigt werden kann, sondern in seiner Unbedingtheit sich aufrecht erhält[10]). Sind doch darin Wahrheiten ausgeprägt, welche allerdings nur Wirkungen Gottes sind, aber eben Gottes; und mehr als eine der göttlichen Ursache[11]) ungleiche Wirkung im Unterschiede von der Enthüllung des Wesens — welche durch die Natur der Dinge ausgeschlossen[12]) wird — ist auch die supernaturale historische Offenbarung nicht. Darin sind also beide einander gleich, und in Betreff dieser Gleichheit ist auch das Postulat nicht abzuweisen, daß die supernatnralen Wahrheiten doch irgend welche Analogien zu den rationalen die-

ten[13]); im entgegengesetzten Falle würde dem Wahrheitssinn Gewalt angethan. Das natürliche Gottesbewußtsein ist also ein für alle Mal mit der Wahrheit getränkt; dasselbe anerkennt sich nicht in seiner Bedingtheit, um in der Offenbarung die absolute Wahrheit zu finden, sondern erhält sich in seiner natürlichen Selbstgenügsamkeit. Nicht einmal die Gnade vermag hier einzuschränken. Diese kann als erleuchtende das Gottesbewußtsein nicht qualitativ anders stimmen; sie steigert es nur magisch in quantitativer Weise, ohne den Gehalt der Stimmung anzutasten. — Auch bei dem Doctor angelicus steht demnach die natürliche Religion neben der Wunderreligion der katholischen Kirche, diese neben jener, nicht einmal als eine unentbehrliche Ergänzung, sondern als eine über die Linie des Menschlichen hinausragende Größe, die aber eben deßhalb nicht nothwendig ist für den Menschen, um ihn zu befähigen, die ihm immanente Bestimmung seiner endlichen Natur zu erreichen. Dazu hätte ausgereicht die erstere, welche ja auch nur mit dem Stempel erhöhter Sicherheit ausgestattet in dem Christenthum zur universellen historischen Erscheinung gekommen, durch dasselbe bekräftigt ist, was indessen schlechterdings nicht also verstanden werden darf, als wäre die Wahrheit des natürlichen Gottesbewußtseins an sich unsicher; nur deren Erkenntniß soll der Irrung ausgesetzt sein. — Noch ungleich zweideutiger ist die Stellung des Duns Scotus. Nichts will er wissen von irgend welchen Schranken der Erkenntniß; kühn ruft er das Wort in die Welt: Alles ist erkennbar. Die sinnlichen und die übersinnlichen, die menschlichen und die göttlichen Dinge werden in dieser Hinsicht auf die nämliche Linie gestellt. Die Idee Gottes[14]) — also wird wenigstens zunächst versichert — ist keineswegs transcendent, nicht lediglich negativ, sondern auch positiv erkennbar, ebenso erkennbar, wie alles Andere[15]). Freilich setzt das voraus, daß er sich erkennbar mache durch Hineinwirken in den Menschen; aber das ist ein Hergang, welcher allen übrigen Erkenntnißacten[16]) nach den logischen Lehren

dieses Meisters entspricht. Wenn näher „das ungeschaffene Licht" als[17]) die Bedingung aller Gotteserkenntniß gepriesen wird, so darf dieser Augustinische[18]) Ausdruck nicht irre führen. Es wäre ein Mißverständniß der Scotistischen Lehre, wollte man an den Stellen, welche von dem Leuchten dieses Lichtes sprechen, an irgend welchen mystisch-speculativen Proceß[19]), an die Vergottung der Mystiker denken. Nicht der umgewandelte, sondern der natürliche[20]) Menschengeist ist es, welcher „die Erleuchtung" in sich aufnimmt, je nach dem Grade der Fassungskraft[21]). Selbst in Folge derselben[22]) ist es nicht Gott, welcher die Menschen emporzieht, sondern der Mensch, welcher Gott herniederzieht. Und sogar das geschieht nicht; um diesem die ihm wesentliche Entwickelung zu ermöglichen. Der Mensch ist ja eine Creatur, welche von einem in ihrer natürlichen Organisation sich ankündigenden Zweck nichts weiß. Versetzt in eine Welt, welche das Werk des göttlichen Willens[23]) als der zufällig wirkenden Ursache ist, kann er weder ein nothwendiges Ziel seines Lebens suchen, noch den Drang fühlen, von himmlischen Dingen zu wissen. Dies (Wissen) übersteigt die Grenzen seiner eigenthümlichen Natur; so muß es dem Menschen äußerlich[24]) mitgetheilt werden. Das geschieht in der Offenbarung. Dieselbe ist der Unterricht, welcher nicht blos über die von Gott dem Erdensohn gegebene, die von ihm beliebte Bestimmung, sondern auch über die anzuwendenden Mittel belehrt. Und das hört sich allerdings an als eine Formel des absoluten Supernaturalismus, aber in der That ist sie die eines Supernaturalismus der bedenklichsten Art. Die Offenbarung in ihrer Transcendenz und der Mensch in seiner sinnlichen Endlichkeit stehen mechanisch neben einander. Die eine ist für den anderen nicht veranlagt, die Offenbarung ist nicht nothwendigen, sondern zufälligen Inhalts, die Stiftung des souveränen Willens des Allerhöchsten. Allerdings besteht für diesen eine Schranke: die nothwendigen Principien des göttlichen ersten Verstandes kann Er selber nicht rückgängig machen[25]); in Wider-

spruch mit diesen kann denn auch die göttliche Offenbarung nicht treten. Aber hiervon abgesehen ist das, was ihr zugehört, nicht eine nothwendige, sondern eine durch den unbedingten, alle Begründung ausschließenden[26]) Willen Gottes gesetzte Wahrheit. Dieser Autorität hat der Mensch sich nicht sowohl zu unterwerfen, als sich unterwerfen zu lassen durch Gott selbst. Er ist es, welcher die Zustimmung nicht zu der Wahrheit des Geoffenbarten, sondern zu der Anerkennung, daß dieselbe die Wahrheit sei, erwirbt[27]). Nicht als freier wirklicher Besitz, sondern lediglich als Macht[28]), welche das Bewußtsein durchherrscht, ist es in dasselbe eingetreten. Weit entfernt, daß ein Zusammenschluß erfolgen könnte, bleibt im Gegentheil der Contrast zwischen der übernatürlichen Wahrheit und derjenigen, welche dem natürlichen Bewußtsein als solchem beiwohnt. Jene giebt sich als arbiträre Satzung Gottes; diese trägt den Charakter der Nothwendigkeit[29]). Da das natürliche Erkennen die natürlichen Wahrheiten als Nothwendigkeiten aufzeigen und beweisen muß, die übernatürlichen Wahrheiten aber uns wenigstens als Zufälligkeiten erscheinen, so kann keine Beweisführung in Bezug auf diese eine stringente werden, sondern muß, wenn sie die Stringenz anstrebt, in Antinomien endigen[30]). Nichtsdestoweniger wird dieselbe erfordert als eine verhältnißmäßige, da es auch in der Sphäre der Contingenz viele (verhältnißmäßig) nothwendige Wahrheiten giebt[31]). Und wahrlich von dem Doctor subtilis selbst ist sein einziger Scharfsinn aufgeboten, um in der „Demonstration" dieser Art das Höchste zu leisten. Wir messen hier nicht im Einzelnen die Grade der relativen Evidenz derselben, erkennen aber in allen die überaus starken rationellen Bedürfnisse des Verfassers. Sein gesammtes dogmatisches Unternehmen vollzieht sich in dem stetigen Antagonismus des in sich starken Weltbewußtseins gegen die unheimliche Transcendenz einer übernatürlichen Offenbarung. So feierlich diese auch anerkannt wird, sie hat doch in der wissenschaftlichen Betrachtung des Autors keine sichere Stelle. Eine

Manifestation des Wesens Gottes in diesem zufälligen Kosmos, der unendlichen Natur desselben in unserer Endlichkeit ist nach seiner Lehre noch weniger möglich als nach der Thomistischen. Das Geschaffene zufälligen Ursprungs ist dem Schöpfer fremd und verharrt in dieser Entfremdung. Das Teleologische, welches eine Annäherung begründen könnte, wird schlechthin verneint. Weder die Welt hat einen Zweck, noch ist Gott Zweck seiner selbst[32]); schon der Gedanke einer Wesensmittheilung wäre irrational. Der Mensch lebt in der Welt, der bedeutungslosen, selbst als eine bedeutungslose, trotzdem autonome Creatur, als eine gegen allen wiedergebärenden Gnadeneinfluß sich absperrende Monade, durch einen unbegreiflichen Willkühract Gottes zum Heile bestimmt, versteht er diese Bestimmung unter Wahrung der Freiheit, als einer wesentlichen Grundeigenschaft, in aller Bequemlichkeit zu erreichen. —

Diese Scotistische Weltbetrachtung in ihrer Consequenz ist ein gegen alles religiöse Bedürfen sich gleichgültig verhaltender Naturalismus. Die Vorstellung von einer autoritativen Offenbarung besteht nun einmal in der katholischen Christenheit; deßhalb muß man sich mit derselben auseinanderzusetzen versuchen, — meinte unser Scholastiker, der in Betreff des Mittels nicht verlegen war. Mit einer Kunstfertigkeit, die ihres Gleichen nicht hat, wird von ihm der Apparat der logischen Formeln in Bewegung gesetzt, während das unmittelbare Selbstbewußtsein in der Ruhe seiner Selbstgenugsamkeit verharrt. Um so lebhafter regt sich das Verstandes-Interesse in ihm. Ja man kann sagen: hier ist der Superlativ alles bisher Dagewesenen. — Die Dogmen werden des transcendentalen Gehalts ungeachtet in das Licht des natürlichen Wissens gerückt; nicht mit dem Blicke andächtiger Verzückung angeschaut, sondern gleichsam mit der Hand des irdischen Erkennens fest betastet, um erprobt zu werden. Dieser Meister weiß in jedem Augenblicke, daß er mit supranaturalen Stoffen zu thun hat; er verarbeitet dieselben aber mit den für ihn wissen-

schaftlich gültigen Kategorien in der Weise, daß entweder bis zu einem wenn auch noch so geringen Grade die Rationalität oder aber das Gegentheil einleuchtet. In beiden Fällen ist die Wahrheit des endlichen Verstandes als Maßstab angelegt. Und wenn in dem zweiten das freilich mit dem Erfolge geschieht, daß das Unmeßbare des Dogmas in um so grellerem Lichte erscheint, so bleibt dem verständigen Denken doch das um so deutlichere Bewußtsein von seiner Leistungsfähigkeit. An ihm hat es nicht gelegen, daß das, was als Offenbarungsmäßiges sich giebt, nicht als Wahrheit offenbar wird. Nicht das etwa Mangelhafte der wissenschaftlichen Operationen ist Schuld daran, daß man das Geständniß nicht zurückzuhalten vermag, welches noch Thomas von Aquino[33]) abgewiesen hatte, es sei in der Theologie das Nämliche wahr, was in der Philosophie als falsch sich zu erkennen gebe[34]), daß man im Ernste fragen dürfe, ob die Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei. Alle Dialektik ist aufgewendet worden, um derselben zu dieser Würde zu verhelfen. Die dem Menschen immanenten Denkprincipien sind nach allen Seiten untersucht, um ein affirmatives Verhältniß zu jenen Supranaturalitäten herzustellen. Wenn dessenungeachtet alle Arbeit als eine vergebliche sich erwiesen, ein großer Theil der Argumentationen nur dazu gedient hat, die unbedingte Transcendenz des Dogmas zu verdeutlichen, so ist diese Erfolglosigkeit eine um so schlimmerer Erfolg für die Beurtheilung des Werths des Dogmas selbst. Mag immerhin die „höhere" Wahrheit von der niederen unterschieden werden; es bleibt doch diese in ihrer Selbständigkeit nicht nur neben jener, sondern jener sogar gegenüberstehen. Die eine wird durch die andere weder bestätigt noch angetastet; die untergeordnete weder in einen erhabeneren Zusammenhang aufgenommen noch widerlegt. Ja da die „niedere" ihrer Natur nach unwiderlegbar ist, so wird der Dualismus unvermeidlich. Es hilft die Ausflucht zu nichts, diese Duplicität bestehe nicht in Gott, sondern nur für das Erkennen des Men-

schen[35]); denn dieses begreift zugleich mit der Unbegreiflichkeit der „höheren" Wahrheit leider auch dies, daß dieselbe nicht eine wesentliche und nothwendige, sondern nur diejenige Bedeutung habe, welche ihr durch den arbiträren Willen Gottes verliehen werde. Das ist aber ein so widerspruchsvoller Satz, daß er ohne Zweifel nicht Wenigen unerträglich ward. Je ernstlicher sie denselben erwogen, um so mehr mochte sich ihnen die Frage aufdrängen, ob das „Höhere" nicht am Ende das Falsche, die Illusion des noch unwissenschaftlichen Bewußtseins sei. Daß dieselbe wirklich bejaht sei, wird das folgende Buch zeigen; daß die Zahl der Bejahenden grade durch die Theologie des Duns Scoten vermehrt worden, hat wenigstens die höchste innere Wahrscheinlichkeit. Er selbst hat es für gerathen erachtet, den Glauben an die Offenbarung überhaupt von vornherein von den subtilen Beweisführungen für die einzelnen Dogmen unabhängig, denselben anderweit in möglichst bequemer Weise sich und Anderen annehmbar zu machen. — Unter den acht Punkten, welche die göttliche Authentie derselben sicher stellen sollen, wird an dritter Stelle der Satz von der Autorität der biblischen Schriftsteller besprochen. Und da stoßen wir denn freilich sofort auf alte wohlbekannte apologetische Reden. Die Glaubwürdigkeit — so hören wir auch hier[36]) — muß schon aus dem Umstand erhellen, daß es undenkbar ist, die Apostel sollten dasjenige erdichtet haben, was von ihnen erzählt, die schlimmsten Gefahren über sie selbst nothwendig hat bringen müssen. Denselben die Abfassung der biblischen Bücher absprechen, würde nichts Anderes heißen, als an aller durch die Tradition auf uns gekommenen Literatur irre machen. — Und weßhalb sollte man überhaupt an der Bibel zweifeln? — Ist doch — so erklärt mit Einem Male dieser Superrationalist[37]) — der Inhalt derselben ein durchaus rationaler! — Was Anderes lehrt sie zuhöchst als Liebe zu Gott und zu dem Nächsten? — Also das Nämliche, was das natürliche sittliche Bewußtsein fordert. Ist nicht die christliche Moral — und darauf zielt ja die

eine wesentlich praktische[38]) Tendenz verfolgende Offenbarung überhaupt ab — die Entfaltung des Sittengesetzes[39])? — Alles, was die Offenbarung enthält, soll zum Impuls des Handelns werden. Die Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist ja nicht sowohl zu erkennen, als die sittliche Praxis zu motiviren, zu sichern[40]); auch das Dogmatische ist diesem Zwecke gemäß zu verarbeiten[41]) im Bewußtsein von dem Unterschied der Aufgabe der lediglich theoretischen Philosophie. Und würdigen wir den Inhalt genauer, so finden wir darin durchweg Gotteswürdiges, Vollkommenes ausgesagt; daneben freilich unbedingt Unbegreifliches. Aber weßhalb sollte man nicht auch dies glauben, da man sich überzeugt[42]), daß die Welt dergleichen glaubt? — Nicht als ob mit diesem Satze auf die Autorität der katholischen Kirche recurrirt würde — von dieser ist erst weiter unten die Rede —; lediglich eine Thatsache der Erfahrung will der Scholastiker erwähnen, ein rein menschliches Motiv beibringen. Die Offenbarung soll auf alle mögliche Weise empfohlen werden. Zu dem Ende ist Autoritätsmäßiges und Rationelles, Supernaturales und Naturales zur Auswahl des Lesens bunt nebeneinandergestellt.

XXIV.

Wie verführerisch war also der Gedanke, das Eine von dem Anderen zu scheiden, das aufgeklärte Christenthum als das rationale dem dogmatischen entgegenzustellen, mit jenem als der zugleich natürlichen Wahrheit sich zu begnügen, dieses als die vorgeblich übernatürliche Wahrheit sei es auf sich beruhen zu lassen, sei es als irrational abzuweisen. — Das ist gewiß: durch Duns Scotus war die Frage nach dem Verhältniß des Wissens zu dem dogmatischen Glauben also beantwortet, daß als das Resultat aller Erörterungen der unversöhnliche Widerspruch, die Lehre von der doppelten Wahrheit als die kaum vermeidliche Consequenz erschien [1]). Raymundus Lullus [2]), welcher die verheerenden Wir-

kungen derselben erlebte[3]), die von uns demnächst beschrieben werden sollen, hielt es für Gewissenspflicht, die Prämissen zu erstreiten. Seine hierher gehörige Theorie ist aufgebauet in der Meinung, darin ein unfehlbar sicheres Bekehrungsmittel zu gewinnen. Der Unglaube unter Nichtchristen und Christen wird aufhören, sobald man nur versteht, dasselbe richtig zu gebrauchen, war die Verheißung. Aber er selbst hat im Gegentheil die Mißerfolge persönlich beobachten können, ohne doch an der Wirkungskräftigkeit seines Arcanums irre zu werden. — Wie hätte er das auch können? — Dieser einzige nationale Scholastiker Spaniens, neben Roger Bacon der zweite Polyhistor des Jahrhunderts, hatte die Stärke der Ueberzeugung mit diesem gemein, aber in der so ganz anderen Mischung der Elemente seiner Natur auch das Mittel, sich die Selbsttäuschung zu erleichtern. Ein schneidiger spitzfindiger Verstand, welcher sich in dem Schematisiren niemals genug thut, und eine ausschweifende, träumerisch gestimmte Phantasie arbeitete in ihm in so eigenthümlicher Art zusammen, daß oft genug die — als einzelne betrachtet — klarsten Gedanken sich in dem nur scheinbaren Zusammenhange verwirren, das Verworrene doch den Schein der Klarheit hat. — Dieser einsame Grübler fühlte in sich den Beruf des Weltmissionars; der unpraktische Phantast war zugleich voll von Entwürfen zur Umgestaltung der Verhältnisse des großen Völkerverkehrs[4]). Sein spinoses Denken setzte sich nichtsdestoweniger sehr reale Ziele: nicht ein System christlicher Weltanschauung um der Wissenschaft willen ist ihm das höchste Bedürfniß; jene zu der universalen auf dieser Erde zu machen, war ihm, wie dem Brittischen Bacon der Endzweck des auch wissenschaftlichen Lebens[5]). Eine feurige Eroberungslust im Interesse der katholischen Religion flammte nicht etwa nur in ihm auf, um eben so schnell zu erlöschen; sie durchwallte in ungeschwächter Stätigkeit seine Seele. Ungewöhnlich rührig und zugleich unbeugsam zähe, bis zur Verwegenheit kühn und stark im Dulden, hat er den Gedanken seines Lebens

zur Ausführung gebracht: unter Mühen und Arbeiten, unter unsäglichen Anstrengungen und Gefahren hörte er trotz aller Mißgeschicke nicht auf, die neue apologetische Kunst an den Moslems auf Afrikas Küsten in Controverspredigten zu erproben. Das Gleiche versuchte er unter den Christen[6]). — Ist die Wissenschaft nicht Macht? die Dialektik nicht die unüberwindliche? — Das wollte Raymundus Lullus in noch ganz anderer Weise zeigen als einst Alanus[7]) in den fünf Büchern von der Kunst. Dieser hatte auf Grund der Erfahrung, daß die „modernen" Häretiker nicht durch Autoritäten zu überwinden seien, eine rationelle Methode zu begründen unternommen. Ein Räderwerk mathematisch logischer Beweise, basirt auf die sicher ermittelten Gemeinbegriffe[8]), soll in Bewegung gesetzt werden, um die Widerstrebenden zu dem katholischen Glauben hinzutreiben. Eine Nöthigung meinte also der Verfasser ausüben zu können; aber doch nur insoweit, als es gälte, den Glauben vorzubereiten. Diesen selbst aber zu erzwingen, sei unmöglich[9]). Was einem Anderen[10]), wenn er an die Ziele der Apolegetik dachte, als das einzig haltbare System derselben einleuchtete, die Methode einer den Glauben selbst aufnöthigenden Argumentation, das hat Raymund wirklich zur Ausführung zu bringen gesucht. Von allen dogmatischen Voraussetzungen absehen[11]), eine Beweisart verwenden, die „Alle" anerkennen müssen, welche des Denkens mächtig sind; von der Vernunft ausgehen und mittelst der wissenschaftlichen Dialektik die katholischen Dogmen als die Sätze der höchsten Vernünftigkeit aufzeigen, dieses von jenem Vorgänger angekündigte Thema sollte nunmehr eine Wahrheit werden. Nichts wollte er wissen von den Schranken, welche Thomas von Aquino den theologischen Versuchen dieser Art meinte auferlegen zu müssen; selbst die positiven Glaubensartikel sollen nicht blos gegen Angriffe vertheidigt, sondern positiv bewiesen werden; sie sind nicht lediglich durch Analogien wahrscheinlich zu machen, sondern als unbedingte Wahrheit in ebenso unbedingter Sicherheit darzulegen[12]); ja der

rechte Meister wird sogar die Heilsthatsachen logisch construiren. Was Größeres könnte demnach geleistet werden? — Alle so oft erörterten, gerühmten und beklagten Bedürfnisse der Zeit zu befriedigen, war jetzt das Mittel gefunden. Was die Nihilisten des zwölften Jahrhunderts so keck gefordert hatten, was von Abälard versprochen, aber nicht erfüllt, was von Roger Bacon wiederholt war, sollte nunmehr von diesem Manne des Glaubens geleistet werden. Die Aufgeklärten wie die Gläubigen, die Häretiker wie die Moslems, die Juden wie die Griechen werden durch eine identische Methode zum Wissen von dem rationellen Gehalt des römisch-katholischen Dogma's gebracht werden. Zahlreiche Anstalten für das Studium der orientalischen Sprachen[13]), wie bereits der erwähnte Engländer[14]) angerathen hatte, sind jetzt ungesäumt zu errichten, Missionäre zu bilden und zu entsenden, um den alten Glauben mit neuen Zungen zu verkündigen, d. h. das Evangelium der Kirche als das Evangelium der Vernunft zu enthüllen. Ebenso sollen die Häretiker und die Naturalisten daheim überführt, alle diese sollen katholische Christen d. i. Vernünftige werden; die Frommen erfahren, — daß sie es bereits sind. — Wie die Vernunft nicht eine zwiefache, sondern Eine ist, so kann es auch nur Eine vernünftige Wissenschaft[15]) geben, das ist die einzige Voraussetzung, welche die Theologie, wie die Philosophie macht. Die Offenbarungswahrheiten brauchen nicht erst in Vernunftwahrheiten verwandelt zu werden, um dem Menschengeschlecht zu helfen, sondern die Identität beider begreiflich zu machen ist die Aufgabe. Das könnte nicht geschehen, wollte man in herkömmlicher Weise in erster Linie den übernatürlichen Ursprung des Christenthums erhärten, in zweiter eben daraus die Wahrheit seines religiösen Gehaltes ableiten; nein umgekehrt, diese Wahrheit muß als vernünftige Wahrheit[16]) erörtert, die Offenbarung den Aufgeklärten als die ächte Aufklärung bewiesen werden. Das bisherige Gerede von dem Uebervernünftigen hat dazu gedient, dasselbe als Unvernünftiges zu verdächtigen. Die Berufung auf

die Autorität gilt als Eingeständniß wissenschaftlicher Schwäche [17]. Will man also wirkliche Erfolge erzielen, so darf man nur mit den Mitteln operiren, deren Berechtigung Christen wie Nichtchristen [18]) anerkennen, und nicht durch den Zweifel sich beirren lassen, ob in diesem Falle der beabsichtigte Zweck erreicht wird. Denn das ist grade das Specifische des Christenthums, daß nur sein Lehrgehalt, nicht der irgend einer anderen Religion als das Resultat einer stringenten Beweisführung sich ergiebt. — Wer derselben zu folgen versteht, findet, daß die Lehren, welche die katholische Kirche Dogmen nennt, von allem Geschichtlichen unabhängige, rein intelligibele Sätze seien; er erkennt die Realität Gottes, die Nothwendigkeit des dreieinigen Wesens, der Incarnation, zunächst ohne alle Rücksicht darauf, daß diese in Jesu von Nazareth eine historische Wirklichkeit geworden sei. Grade durch Handhabung dieser Methode wird selbst der leiseste Verdacht des „Vernünftigen", daß ihm am Ende doch die Anerkennung der verhaßten Autorität [18a]) zugemuthet werde, völlig entgründet! — Aber freilich um so schwerer, wie es scheint, wird es ihm werden, die Bedeutung des Historischen zu würdigen. Denn wenn die Vernunft unabhängig von der geschichtlichen Offenbarung — wie wir bisher den Raymundus haben verstehen müssen — kraft ihrer eigenen Selbstentwickelung eben das als nothwendige Wahrheit ermittelt, was die Offenbarung in geschichtlicher Form als Bestandtheil ihrer selbst enthält, so wird ja die letztere selbst überflüssig, die Kenntniß dieser überflüssigen geschichtlichen Größe für die schon Wissenden gleichgültig, — der Gedanke an den übernatürlichen Ursprung ein unmöglicher. Denn wenn derjenige, welcher nach der Anweisung unseres Scholastikers der Vernunft mächtig wird, in demselben Maße, in welchem das geschieht, in den bewußten Besitz alles Dessen gelangt, was der gewöhnlichen Vorstellung nach die von der Kirche gewährleistete Offenbarung ihm geben soll, so ist er dieser, wie man meinen sollte, schlechterdings nicht mehr bedürftig. Wenn

dessenungeachtet eine Religion da wäre, welche unter dem Anspruch auf supranaturale Stiftung das Nämliche lehrte, was bereits als Ergebniß der Vernunfterkenntniß gefunden ist, so würde der Schluß unvermeidlich sein, daß dieselbe in Wahrheit als die in den Formen des Raumes und der Zeit ausgeprägte natürliche Vernunftreligion zu begreifen sei, — das Supranaturale dagegen lediglich auf der Selbsttäuschung der Unvernünftigen beruhe. — Dennoch geht die Apologie darauf aus, die entgegengesetzte Ueberzeugung zu bewirken. Nachdem bereits die Wahrheit der absoluten Religion erkannt ist, soll nunmehr die Geschichtlichkeit als das Zweite bewiesen werden. Der Verfasser ist offenbar einen Augenblick von dem Gedanken bewegt, daß das rein logische Verfahren das Geschichtliche nicht erreichen könne[19]), daß es sich doch darum handele, zu zeigen, daß jenes abstracte Schema der Religion ausschließlich auf das katholische Christenthum passe, dieses aber als ein historisches doch nur aus historischen Zeugnissen erkannt werden könne. Aus eben diesen erfahren wir, daß die wahre Religion eine Wirklichkeit in der Welt sei und Christenthum heiße. Indessen das ist doch zunächst nichts Anderes als ein Factum der Tradition: die Biblischen, von der Kirche überlieferten Bücher enthalten die Aussagen und Berichte, daß Jesus von Nazareth sich für den Gottmenschen erklärt habe, dessen Idee in der bereits beendigten abstracten Beweisführung gefordert und dargelegt war. Die Frage ist also weiter die, ob das Ausgesagte und Berichtete glaubwürdig, ob das Christenthum von Jesu von Nazareth in der That gestiftet sei. Die Antwort scheint nur ertheilt werden zu können im Zusammenhange einer historischen Untersuchung. Obwohl der Schriftsteller diese nicht anstellt, so macht er doch wirklich einige darauf bezügliche Bemerkungen[20]). Allein kaum ist dies geschehen, so irrt er von dem rein Historischen wieder ab, um sofort die göttliche Beglaubigung zu verdeutlichen, und greift noch dazu insofern fehl, als er das ursprüngliche und das katholische Christenthum nicht

auseinanderhält[21]). Aber eben darin erkennen wir das für ihn Charakteristische. Daß das Christenthum, welches eben das lehrt, was die Idee der Religion fordert, trotzdem nicht die Realisirung derselben, daß es gestiftet sein sollte nicht von dem Gottmenschen, sondern von einem Menschen, welcher sich fälschlich für einen solchen gehalten habe, ist undenkbar. Denn in diesem Falle würde derselbe, welcher die Wahrheit lehrte, zugleich der schlimmsten Blasphemie sich schuldig gemacht haben. Wahrheit und Unwahrhaftigkeit wären bei einander. Ueberdies würde man nicht umhin können zu urtheilen, daß alle diejenigen, welche auf rationellem Wege — wie wir wenigstens bisher angenommen haben — zu der Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Religion geführt, an deren Stifter als an den Christ glauben, sich im Irrthum befänden. Und das wäre eine Thatsache, welche auch Andere an dem Glauben hindern würde für den Fall, daß der ächte Christus wirklich in die Welt käme. Die Erfahrung, daß man einmal getäuscht worden sei, würde dazu dienen, daß man, um nicht dasselbe Schicksal zu erleiden, auch da den Glauben versagte, wo man ihn haben sollte[22]). Ja das Befremdliche müßte sich ereignen, daß in Zukunft der ächte Christus dieselbe Religion lehrte, welche man dem falschen zugeschrieben hat. — Und wie wäre das, meint dieser Dialektiker, in Uebereinstimmung zu bringen mit der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, als des die Menschheit erziehenden? — Käme es zu dieser Eventualität, so würden nach allem menschlichen Urtheile in der Geschichte keinerlei vernünftige Zwecke offenbar. Denn angenommen, selbst die Christen, wenn auch im Besitz der inhaltvollen religiösen Wahrheit, befänden sich in Bezug auf den, von welchem sie dieselbe letztlich empfangen zu haben wähnten, im Irrthum, so wäre die ganze Menschheit eine irrende. Juden und Saracenen, welche Jesum als Gottmenschen verläugnen, hätten, was seine Person angeht, die historische Wahrheit, aber in dem Judenthum, dem Islam die religiöse Unwahrheit; die Christen dagegen, welche der reli-

giösen Wahrheit theilhaftig geworden, wären durch die historische Unwahrheit betrogen[23]). — In der That eine seltsame Deduction! — Und in welchem Grade wirkungskräftig? — Zur Strafe dafür, daß Raymund die Wahrheit und die Geschichtlichkeit von vornherein auseinandergehalten hat, muß er nun erfahren, daß er Beides nicht wieder zusammenbringen kann. Nachdem zuerst die religiösen Vernunftwahrheiten als nothwendige Wahrheiten ganz unabhängig von der Geschichte aufgezeigt sind, bemüht er sich vergebens, für die nunmehr zufälligen Geschichtswahrheiten des Christenthums den stringenten Beweis zu führen. Die wesentlich religiöse Wahrheit gilt als der Vernunft immanent, als solche — ohne daß auf die historische Stiftung Rücksicht zu nehmen wäre — sicher erkennbar. Erst hinterher veranlaßt die apologetische Richtung dazu, zu zeigen, daß dieselbe in dem Christenthume historische Existenz gewonnen habe. Da diese somit zu einem Nachträglichen oder Nebensächlichen geworden ist, muß sie, wie alles lediglich Historische, als eine nur zufällige Wahrheit erscheinen. Da nichtsdestoweniger aber die Nothwendigkeit dieses Historischen erwiesen werden soll, so verirrt sich der Scharfsinn unseres Catalanen in die abenteuerliche Argumentation, welche wir soeben darstellten.

Nicht glücklicher scheint diejenige zu sein, welche — und das ist die Dritte — der Göttlichkeit oder dem übernatürlichen Ursprunge gewidmet ist. Die unbedingte religiöse Wahrheit ist in Gestalt der katholischen Kirchenlehre in der Geschichte vorhanden. Das haben wir schon des Oeftern gehört; aber auch das Andere meinen wir wenigstens schon gehört zu haben, daß der Beweis für dieselbe ausschließlich mittelst der voraussetzungslosen natürlichen Vernunft den Lesern oder Hörern verständlich gemacht werden soll. Also scheint der Schluß berechtigt, daß sie auch ursprünglich von eben dieser gefunden sei. — Im Gegentheil — behauptet nunmehr der Apologet — grade weil die religiöse Wahrheit in dem Christenthume als unbedingte zur historischen

Existenz gekommen ist, kann der Stifter derselben nicht eine bedingte Creatur gewesen sein[24]). Also jene dem Inhalte nach, wie wir bisher meinten, natürlich begreifliche, von der bedingten Vernunft als wahr erkannte Religion, welche an sich außer Raum und Zeit nur als räumliche und zeitliche den Namen der christlichen trägt, ist um ihrer Unbedingtheit willen für übernatürlichen Ursprungs zu halten. — Da wird ja der Selbstwiderspruch ein zu offenbarer. Soll derselbe gelöst werden, so scheint das Dilemma sich zu ergeben: entweder muß der Verfasser nunmehr umkehren, seinen ersten Fundamentalsatz gänzlich verläugnen, oder wir selbst müssen den Gang der Untersuchung mißverstanden haben. — Weder das Eine noch das Andere ist der Fall, wohl aber haben wir ein Beispiel der Gedanken-Wirren dieses Spaniers gefunden. — Neben jenen richtig von uns aufgefaßten Lehren von den Beweisen in Kraft der Vernunft und für die Vernunft, welche hier als die in allen Menschen gleiche, also als natürliche vorausgesetzt wird, steht der ganz andere Satz[25]), daß eben diese Vernunft durch die ersten Anfänge des Beweises, welcher die Realität der Idee Gottes, weiter die Wahrheit der christlichen Gottes-Idee aufzeigt, zum Bewußtsein ihrer natürlichen Beschränktheit geführt werde und in Folge dessen in dem Glauben an Ihn ein ganz anders geartetes Wissen erfahre, — die Gewißheit empfange, daß sie nur durch Gott zu Gott gelangen könne und auch wirklich gelange[26]). Und lediglich für die also Gestimmten, nicht für die bei den Axiomen der natürlichen Vernunft Beharrenden sind die dann folgenden Erörterungen verständlich. — nach der Meinung des Verfassers freilich nicht weniger vernunftgemäß als die ersten Ansätze des Beweises. Daß die Vernunft als natürliche gedrängt wird, selbst das Ueberschreiten ihrer Grenzen zu fordern, das gilt ihm grade als das ebenfalls Vernünftige. Die Argumentation beginnt voraussetzungslos, leitet aber im Verfolg des weiteren Verlaufs die voraussetzungslose Vernunft dazu an, sich selbst als voraussetzungslose

und autonome zu verneinen, — zu erkennen, daß sie das Wahre, was sie bereits zu besitzen wähnte, aufgeben müsse, um die Wahrheit, die transcendente Wahrheit zu wissen. Das Postulat des Supranaturalen gilt als ein Rationales, darum als das regelmäßig zu Erwartende. Deßhalb wird in so überaus geräuschvoller Weise das Zwingende, der stets sichere Erfolg des Beweises angekündigt von einem Autor, welcher vor lauter Eifer für die Selbstverherrlichung seiner syllogistischen Unfehlbarkeit unter andern den einen kleinen Fehler begangen hat, den Willen der zu Ueberzeugenden außer Rechnung zu lassen. Und doch war vornehmlich von diesem, nicht von dem abstracten Denken die Zustimmung zu erwirken, wenn der gewünschte Erfolg wirklich erzielt werden sollte. Den, welchen die Argumentation im günstigen Falle zu Stande brachte, war die Erkenntniß der Richtigkeit des Schlusses, diese ermöglicht durch die Wiederholung des Denkprocesses des Argumentirenden. Derjenige aber, welchen Raymund beabsichtigte, war die Umstimmung des Willens, die Bekehrung des Hörers oder Lesers. Diese vollzieht sich der Natur der Dinge nach in einem Processe ganz anderer Art[27]), ist nicht das unfehlbar sichere Resultat der Argumentation, sondern kann nur möglicher Weise vorbereitet werden durch die letztere. Grade nach streng logischer Betrachtung ist zu urtheilen, das Eine habe mit dem Andern direct nichts zu thun. Und doch ward von unserm Scholastiker das Eine an die Stelle des Andern gesetzt — um den Preis der Mißachtung des ganzen Unternehmens? — Die Aufklärer, welche diese „neue Kunst“ vielleicht als eine Erfindung der Verlegenheit der positiven Theologie, als einen letzten Versuch zum Zweck der Rettung des Christenthums beurtheilten, hatten dieselbe wohl als ein ihnen augenscheinlich gemachtes Zugeständniß bestens acceptirt, aber nur um die gänzliche Unfruchtbarkeit um so rückhaltsloser erweisen zu können. Je pomphafter der sichere Sieg im Voraus verherrlicht war, um so verheerender mußte die statt dessen erlittene Nieder-

lage werden. Der Operationsplan des apologetischen Strategen war nicht blos fertig, er wurde auch zur Ausführung gebracht; aber leider verhielt sich der Feind, welcher geschlagen werden sollte, ganz anders, als jener vorausgesetzt hatte. Es war vorgeschrieben, wie er zu weichen hätte, und doch blieb er stehen. Er sollte zugeben, was verlangt ward; aber er wollte nicht. Statt durch diesen Angriff geschwächt zu sein, fühlte er sich vielmehr in seiner ursprünglichen Stärke. Und diese war bedenklich genug schon zuvor gewesen. Welche kühle Scrupulosität in der damaligen Christenheit setzt doch das ganze Unternehmen Raymunds voraus! — Die Frage, ob der Christus, an welchen die katholische Kirche glaube, wirklich eine historische Person gewesen, wird nicht, wie das noch im zwölften Jahrhundert der Fall gewesen, in nur beschränkten Kreisen von Zweiflern[28]) besprochen; sie war Gegenstand einer allgemeineren Erörterung geworden. Auch unser Apologet setzt — wahrlich nicht zum Zweck einer lediglich theoretischen Uebung des dogmatischen Scharfsinns, sondern aus einem wesentlich praktischen Interesse — den ganzen Apparat seiner Dialektik in Bewegung, um eine endgültig entscheidende Antwort zu ermitteln — vielleicht doch auch um seiner selbst willen.

Und selbst wenn er direct blos fremde Bedürfnisse zu befriedigen Veranlassung hatte, so ist er doch durch das peinliche Suchen nach Mitteln, welche geeignet schienen, dieselben zu stillen, persönlich zu einem Suchenden in einem noch anderen Sinne geworden. Der eigene Glaube, welcher sich nicht von den aufklärerischen Ideen absperren konnte, sondern sich mit ihnen auseinandersetzen mußte, war schwerlich jener starke, welcher zur Schau getragen wurde. Die kritische Reflexion erwies sich als Macht der Zeit selbst in denjenigen Kindern der Zeit, welche meinten, sie, so zu sagen, als auswärtige (Macht) behandeln zu können. Der Krieg, welcher gegen die durch sie angeblich Beirrten geführt wurde, war doch auch ein Mittel, das dazu

diente, die Ausbreitung zu befördern und die Voraussetzung des Christenthums als der gegebenen Wahrheit selbst in jenen Kriegern irgendwie zu erschüttern.

Nicht wenige derselben, obwohl conservative Theologen der Tendenz nach, zeigten sich doch auch als kritische Religionsphilosophen. — Ihre Erörterung des Verhältnisses der positiven Religion, zu der sie sich bekannten, zu der Idee der Religion war durch ihre Stimmung eigenthümlich motivirt.

XXV.

Das darf man behaupten, ohne die Bedeutung analoger älterer Thatsachen zu unterschätzen. Es ist wahr, schon im zweiten Jahrhundert war jenes Thema nicht blos eins der wichtigsten Probleme der häretischen Gnosis, sondern katholische Apologeten haben in ihren Versuchen, das Verständniß der Perioden der Offenbarungsgeschichte anzubahnen, in der Erörterung der positiven Beweise für die Wahrheit des Christenthums gegenüber der heidnischen und jüdischen Polemik hierher gehörige Gedanken entwickelt. Auch an frühere Darstellungen der Idee einer in dem religionshistorischen Processe sich erweisenden göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts bei Irenäus [1]), Tertullian [2]), Epiphanius [3]), Johannes Soctus Erigena [4]) mag hier erinnert werden. Nichtsdestoweniger waren es doch nicht leere Wiederholungen, wenn spätere mittelalterliche Schriftsteller verwandte Lehren entwickelten. Die besonderen Verhältnisse, unter denen das geschah, mußten auch die Ausführung irgendwie modificiren.

Die Gnosis war zwar auf die kritische und theosophische Ausmittelung des ächten Christenthums bedacht gewesen, aber daß eben dieses die historische Existenz der wahren Religion sei, hatte sie nicht bezweifelt. Alle religionsphilosophische Vergleichung wurde nur darum angestellt, um wenngleich nicht das überlieferte, so doch das durch theosophische Forschen zu erschließende Christen-

thum als die Wirklichkeit [5]) der Idee der Religion nachzuweisen. Insofern waren die Häupter dieser Schulen, obwohl von den Kirchenmännern als Revolutionäre beurtheilt, diesen doch wieder ähnlich; den lediglich Suchenden, wie den unbedingt Verneinenden traten auch sie entgegen mit der durch die Wissenschaft zu gebenden Entscheidung, die wahre Religion sei gefunden. Was aber die älteren katholischen Apologeten betrifft, so hat man sich zu vergegenwärtigen, daß sie zur Zeit der erst im Werden begriffenen katholischen Kirche und des praktischen Kampfes der Religionen die Nichtchristen überzeugen, die von dem gnostischen Idealismus Verführten bekehren wollten. Die Frage nach der wahren Religion war damals noch keine innerkirchliche. Das ist dieselbe nun freilich bereits in der Constantinischen Periode beziehungsweise geworden Der bisher nicht hinreichend beachtete Vertheidigungsversuch des Bischofs Eusebius von Cäsarea [6]) setzt alle jene Scrupel und Reflexionen bereits voraus, welche man so gern als Vorrecht der modernen Bildung betrachtet. Skeptische Erwägungen und Gedanken der Frivolität, absprechende Urtheile des kritischen Verstandes und Phrasen eines eudämonistischen Indifferentismus hatte dieser Schriftsteller, welcher anderswo so gern die Christlichkeit dieser Zeit rühmt, so oft in Gesprächen kennen zu lernen Gelegenheit gehabt, daß er nicht umhin konnte, auch sie literärisch zu berücksichtigen. Indessen das Alles waren doch Thatsachen, welche nicht sowohl die Stimmung der alten christlichen Generation als die jener neuen offenbarte, welche kirchlich sich nennen mußte und doch heidnisch war oder ein noch schlimmeres. Nicht mit dem ererbten Christenthume Zerfallene, wie es scheint, redeten damals insgeheim oder, wo es ungefährlich war, offen unter anderem von dem Betruge [7]) Jesu und seiner Jünger, sondern die neuen Convertiten, welche in der Cultur der antiken Welt die Weihe der Aufklärung empfangen hatten und diese, durch die aus Rücksicht auf die Hofgunst erbetene Taufe nicht umgestimmt, sich erhielten. Dagegen in dem zwölften und drei-

zehnten Jahrhundert lebten nicht Wenige, welche in der katholischen Lehre in der Jugend unterrichtet, unter dem Eindrucke, den ein großes, seit Jahrhunderten bestehendes Institut bereitet, aufgewachsen, trotzdem an dem ausschließlichen religiösen Rechte desselben irre geworden waren. Ist das gleich schwerlich unabhängig von den so oder anders vermittelten Einflüssen der negativen Zeitmächte geschehen, es war diese Skepsis doch nach meinem Dafürhalten eine ernstere, als die frühere. Die religionsphilosophische Vergleichung, von Roscellin [8]) angedeutet, von Abälard [9]) angebahnt, von Roger Bacon [10]) als berechtigt anerkannt, wurde nicht mehr mit dem stillen Vorbehalte eines Glaubens, welcher die Entscheidung schon voraussetzt, sondern von wirklich Suchenden angestellt. Man fragte nicht lediglich, welche geschichtliche Religion die wahre, sondern ob diese überhaupt sei. Die Aufklärung war inmitten der katholischen Christenheit eine in dem Grade anziehende Größe geworden, daß nunmehr durchaus positive Theologen meinten den durch dieselbe angeregten Zweifeln im Voraus begegnen zu müssen.

Also verhältnißmäßig neu begründet sind die dem Gehalte nach nicht neuen Gedanken, welche nach dem Vorgange Gilberts [11]) von Nogent, Hugos [12]) von Rouen, Hugos von St. Vitcor, z. B. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, entwickelte.

XXVI.

Klar erkannte auch er die Nothwendigkeit des Allmähligen der geschichtlichen Offenbarung, schon weil sie ihm ganz und gar unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Pädagogie trat. Das Volk Israel — so lehrte auch er — war der Repräsentant des Kindesalters der Menschheit. Das Alte Testament war ihm als Elementarbuch [1]) in die Hand gegeben, damit es die Lettern der einfachsten religiösen Sprache buchstabiren lernte. Sinnlich wie es war, mußte es durch Furcht erregende Mittel gezähmt, durch ein die

speciellsten Vorschriften enthaltendes Gesetz namentlich zur Milderung der Rohheit der Sitten angeleitet, ja genöthigt werden. Aber auch sonst waren die Lebensverhältnisse durch ein Vielerlei von Geboten und Verboten zu regeln; alle möglichen Fragen unerfahrener Kinder mußten im Voraus beantwortet werden, ehe denn sie aufgeworfen waren [2]). Philosophie und weltliche Literatur durften hier ebensowenig eine Stelle haben, wie in dem ersten Unterrichtsplan. Beides, wäre es gelehrt, würde nicht gefördert, sondern gestört haben: dieser Zögling sollte ausschließlich in den Elementen des Gesetzes fest werden, war also einseitig zu schulen. Wie wohlthätig das im Alterthum gewesen sei, beweist der Umstand, daß so viele neuere Juden, welche in ihrer lüsternen Wißbegierde die Arabische Wissenschaft studirt haben, an der ursprünglichen Offenbarung irre geworden sind [3]). Sie kamen in Folge dessen auf Reflexionen über Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser oder jener Satzungen, konnten diese nicht begreifen: Vieles schien ihnen den Stempel nicht weisheitsvoller göttlicher Anordnung, sondern grundloser Willkühr zu tragen. Und doch hätten diese Entarteten nicht Klage darüber, sondern eine Selbstanklage zu erheben. Denn der ächte Israelit sollte nicht forschen und grübeln, nicht sowohl belehrt als zum sittlichen Gehorsam verpflichtet werden. Darum wurden ausnahmslos alle Statute als positive Bestimmungen des göttlichen Willens verkündigt, ohne irgend welche Rechtfertigung [4]), ohne Nachweis des verschiedenen Ursprungs. Das Eine wie das Andere sollte dem Volke nicht für immer vorenthalten bleiben; die Absicht des Herrn ging dahin, dasselbe so zu leiten, daß es beides selbst fände, aber nicht plötzlich, sondern nach und nach. Was vordem verhüllt war, sollte von ihm in einer späteren Zeit, wo das ungefährlich war, entdeckt werden z. B. die Thatsache, daß die Gesetzgebung des Pentateuchs, welche sich als eine gleichmäßige göttliche Offenbarung kund giebt, auch menschliche Gedanken offenbare. Gar manche Einzelgebote, welche wie unmittelbare Befehle des Allmächtigen lauten, sind in

Wahrheit Anordnungen des gotterleuchteten Menschen Mose [5]). Das allmählich sich entwickelnde Volk hat diesen Unterschied auch nicht verkannt; ebensowenig den Zweck des Ganzen. Man irrt, wenn man meint, daß dasjenige, was darin Aufgeklärten als anstößig, als Satzung der Willkühr erscheint, von jenem mit gleichen Empfindungen gehört oder gelesen worden wäre. Dasselbe begriff damals nach und nach die Gründe von diesem Allen um so sicherer, je mehr es dazu kam, seine eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnisse, die Gefahren würdigen zu lernen, welche von den ringsumher wohnenden der Idololatrie ergebenen Nationen drohten. Der darin wirkende versucherische Reiz erleichterte das Verständniß, welches allerdings ein buchstäbliches war. Mag das immerhin ein nicht befriedigendes genannt werden, es war doch auf der religionsgeschichtlichen Stufe, welche das alte Volk Israel nach Gottes Willen niemals überschreiten sollte, ein beziehungsweise genügendes [6]), ein weit richtigeres als das der neueren Juden [7]), welche, weil sie in einer ganz anderen Lage sich befinden, den Werth und die Bestimmung der Gesetze verkennen müssen. Ganz anders die Israeliten in der Zeit vor der Erscheinung des Erlösers. Nichts wäre unhistorischer als denselben die Ausübung der allegorischen Interpretation zuzuschreiben. Daß diese berechtigt sei, davon ist weder in der Thora eine Spur zu finden, noch in den Propheten. Aber auch die Christen haben darauf zu verzichten: sie bedürfen einer so gewaltsamen Methode nicht [8]), um sich mit dem Alten Testamente auseinanderzusetzen. Sie wissen, daß ihnen das Evangelium als ein Höheres geoffenbart sei, ob es schon mit dem Niederen in einem geschichtlichen und zugleich religiösen Zusammenhange steht. So wird es begreiflich, daß dasselbe der einen Hälfte nach nomistisch, identisch mit dem Moralgesetz des Alten Bundes ist, welches letztere wiederum mit dem natürlichen Sittengesetze sich deckt (das dieser Kirchenmann nicht weniger deutlich als der philosophische Fortschrittler in Abälards Gespräch [9]) für das älteste unter allen erklärt), der

anderen Hälfte nach Erfüllung, Vollendung des prophetisch Verkündigten, aber darum doch nicht das Ende der Gebote[10]). Das der Gottesliebe ward vielmehr von Christo hinzugefügt[11]), das Rituelle abgethan, somit die Weissagung des Alten Testamentes erfüllt.

Aber dabei bleibt Wilhelm von Auvergne nicht stehen und konnte das nicht wohl. Der zu seiner Zeit so mächtige Islam war nicht zu ignoriren, bisher aber in den religionsgeschichtlichen Verlauf nicht eingereiht. Indessen wiewohl dieser als eine sich steigernde Evolution gedacht ist, so hatte doch unzweifelhaft ein Schriftsteller, welchem das Christenthum als das letzte Ziel galt, das Recht, den Islam als eine Ausnahme von diesem Entwickelungsgesetze zu betrachten, um desto sicherer von einem Rückschritte sogar im Vergleich mit der alttestamentlichen Religion reden zu dürfen. Diese Auffassung finden wir in der That bei unserem Wilhelm. Aber daneben kommt es doch in einem gewissen Grade zu einem geschichtlichen Verständniß: die Erinnerung an die Zustände des Byzantinischen Reichs[12]) soll die rasche Verbreitung dieses spät geborenen Monotheismus begreiflich machen. — Aber so gewiß der Islam eine Bedeutung hat, so ist diese doch eine vorübergehende. Die spätere Zukunft wird eine andere Weltkarte zeigen als die Gegenwart, weissagt der Autor. An Stelle der Mehrheit der jetzt vorhandenen positiven Religionen solle die Eine wahre Religion treten, hatte schon Roger Bacon verlangt. Der Idee muß die geschichtliche Wirklichkeit entsprechen, meint auch Wilhelm, geht aber überdies in eine genaue darauf bezügliche Erörterung ein. Da das religiöse Bedürfniß das gleiche und allgemeine aller Völker ist, so hat man darin die Prophetie der endlichen Erfüllung zu erkennen. Aber zugleich erhellet, daß diejenige Religion, welche dieselbe bringen wird, gewisse Eigenschaften haben müsse. Nicht als ob die Wahrheit ihres Inhalts an von den Menschen zu stellende Bedingungen gebunden wäre; aber im Hinblick auf die geschichtlichen Verhältnisse darf man urtheilen,

daß dieselbe nur dann die universale werden könne, wenn sie in jene hineinpaßt. Sie allein ist der pflichtmäßige, von Gott als Herrn zu fordernde Dienst [13]), mit unbedingter Ausschließung aller anderen Culte zuhöchst zum Zweck seiner Verherrlichung zu leisten, nur um den Preis der Schädigung seiner Ehre zu unterlassen [14]). Allein das Alles setzt voraus, daß es möglich sei, dieselbe allen Gliedern unseres Geschlechts zugänglich zu machen. Also muß sie nicht mit Dogmen überladen sein, nicht die Beobachtung einer unübersehbaren Menge von Bräuchen aufnöthigen Denn in diesem Falle würden nicht Alle ohne Unterschied des Standes und der Begabung in der Lage sein, sich zu ihr zu bekennen, sondern nur jene Wenigen, welchen ein ungewöhnliches Talent beiwohnte. Andererseits würden aber diese nicht befriedigt werden, wenn jenes Durchschnittsmaß auch für sie unbedingt gültig wäre. Die Einheit der Religion und die Mannichfaltigkeit der Individualitäten müssen demnach mit einander ausgeglichen werden, was offenbar nur dann geschehen kann, wenn in der Universalreligion selbst ein Unwandelbares und ein Wandelbares zugleich dargeboten wird. Und das kann, meint Wilhelm von Auvergne, nur das katholische Christenthum leisten. Die Glaubensartikel desselben sind, was Zahl und Formulirung betrifft, Jedem faßbar und doch so beschaffen, daß sie von Jedem auf eigenthümliche Weise geglaubt werden können [15]). Also dürfen alle, welche diese Dogmen nicht bekennen, die denselben entsprechenden Bräuche nicht ausüben, zur Verantwortung gezogen werden.

Aber doch nur dann, sollte man meinen, wenn sie zuvor überzeugt worden sind, daß die Religion der katholischen Kirche die Idee der Religion wirklich auspräge. Diese finden und erkennen zu lernen, dazu sollte doch hier erst die Anleitung gegeben werden. — Mit Nichten — lautet mit einem Male die Erklärung — jene ist längst gefunden, gegeben, um alles Suchen zum Zweck des Findens überflüssig zu machen; sie ist von vornherein geboten. Schon das Dasein ist die Bürgschaft der Aechtheit, das einzige

Zeichen, an welchem man die Wahrheit derselben erkennen soll, — die Erhabenheit über alle Beweise. Diese haben, so oft sie auch begehrt und versucht sind, stets einen überaus zweifelhaften Erfolg gehabt. Stützen in der Hand des Einen, zerbrechen dieselben in der des Anderen[16]). Und Dinge dieser Art sollten die Allen gleicherweise unentbehrliche Sicherheit geben? — Nimmermehr; das vermag nur der von jeder natürlichen Erkenntniß unabhängige[17]), Jedermann zugängliche[18]) Glaube, welcher darin sich grade als der starke zu bewähren hat, daß er der sogenannten positiven Begründungen nicht bedarf. Sogar die Wirkung des Wahrscheinlichkeitsbeweises für die Unhaltbarkeit des zu Glaubenden soll er vereiteln[19]). Wer menschliche Argumente zu Voraussetzungen seines Credo macht, weiß noch nicht einmal, daß er in diesem ein einziges Kleinod besitzt. Er gleicht dem Händler, welcher dem Käufer nur dann seine Waare anvertrauen will[20]), wenn er zuvor ein Pfand empfangen hat. Und doch sollte man statt das zu fordern, erkennen, daß man sich dadurch eines sträflichen Mißtrauens gegen den Allerhöchsten schuldig mache[21]). — Aber augenscheinlich doch nur dann, wenn man zuvor dessen gewiß geworden ist, daß eben Er und kein Anderer in Einer der vorhandenen Religionen zu den Menschen wirklich rede. Unser Autor meint das nicht. Diese Frage wird von vornherein abgeschnitten durch die Voraussetzung, daß das Christenthum der katholischen Kirche mit dieser ausschließlichen Würde ausgestattet sei. Der Suchende wird nicht geführt, im Gegentheil, als wäre er der Verführte, sofort verdächtigt[22]). Der Glaube bedarf nicht der Leiter, er leitet sich selbst, man sollte denken, — indem er die einzelnen Religionen prüft. Nein, erwidert Wilhelm, sondern indem er in übernatürlicher Weise[23]) von dem nämlichen Gotte, dessen Anbetung die Kirche verlangt, in Bezug auf ihre Lehre als die wahre vergewissert wird[24]). Der katholische Glaube ist ja nicht ein lediglich menschliches Verhalten; man empfängt darin Licht von jenem Urlichte, einen Strahl so wunderbarer[25]) Art, daß das Auge der natür-

lichen Erkenntniß von dem Glanze übersättigt wird. Ebenso auch jenes zweite (Auge), welches — wie ein früher erörterter[26]) Lehrsatz darlegte — in dem Wissen von dem Sittengesetze, dem außerzeitlichen Kriterium[27]) aller in der Zeit offenbar werdenden religiös-sittlichen Wahrheit leuchtet? — Wir erfahren darüber nichts Besonderes, erkennen aber dessenungeachtet die allgemeine Absicht, an dieser Stelle den Supranaturalismus der Offenbarung zu betonen, dieselbe als die Quelle aller sicheren Kunde von Gott, von göttlichen und sittlichen Dingen aufzuzeigen, ohne daß irgend welcher Versuch der Ausgleichung mit jener anderen (Stelle) bemerklich wird, an welcher das Wesen des Christenthums dem Inhalte des natürlichen Sittengesetzes gleichgestellt wurde. Diese schreibt den Menschen außerhalb des Bereichs der katholischen Kirche eine Fähigkeit zu, welche ihm durch die allgemein lautenden Sätze der anderen abgesprochen wird. Erinnert man sich an das frühere Lehrkapitel, so scheint es schwer begreiflich zu werden, wie derjenige, welcher kraft seiner natürlichen Organisation von den sittlichen Normen und Idealen ein so sicheres Wissen hat, wie daselbst behauptet wurde, der Offenbarung überhaupt bedürfe. Im Zusammenhange desjenigen, welches wir jetzt erörtern, erscheint ebenderselbe als der nahezu Blinde und Unfreie; man zeigt ihm nicht einmal den Weg zu der Stätte, wo allein er die Sehkraft mittelst übernatürlicher Erleuchtung empfangen soll; er wird als Gefangener auf demselben geführt.

Indessen das ist nicht ein Widerspruch, für welchen unsere Darstellung verantwortlich zu machen sein dürfte. Wilhelms Theologie selbst muß als eine dualistische bezeichnet werden. In ihr bestand ein Nebeneinander von Uebernatürlichem und Natürlichem, welches, wäre das eine ebenso klar erkannt und energisch festgehalten als das andere, zwei ganz verschiedene Erklärungen über die Art der Vergewisserung von der wahren Religion hätte begründen müssen, die eine, welche er wirklich giebt, die andere, welche wir soeben in der Folgerung angedeutet haben. Jene

fließt aus der Ansicht, das katholische Christenthum könne als absolute Religion nur durch sich selbst bewiesen werden. Diese würde man motiviren können durch Erinnerung an unseres Bischofs religionsphilosophische Theorie, welche nicht nur selbst Kritik in Bezug auf die vorhandenen geschichtlichen Religionen übt, sondern auch zur Uebung derselben aufzufordern scheint. Hier ist er auf Vermittelung bedacht, dort weist er dieselbe entschieden ab. Das eine Mal will er nicht blos als Apologet dem ernsten Zweifler Hülfe leisten, sondern auch, wie man vielleicht annehmen darf, sich selbst darüber rechtfertigen, daß er das ererbte Christenthum persönlich bekenne; das andere Mal redet er als Mitglied der herrschenden Kirche in dem Tone dieser Herrschaft, als katholischer Christ nach Maßgabe der Voraussetzungen des Katholicismus, aber doch nicht so, daß er lediglich diese nur wiederholte. — Seine Ueberzeugung von dem Ungenügenden aller Beweise hängt mit tiefsinnig zu nennenden religiösen Erkenntnissen zusammen; aber in Reflexe des Magischen des katholischen Kirchenglaubens gefärbt, werden diese alle zu Mißgebilden. An Stelle ächter Processe des inneren Lebens treten unvermittelte Erleuchtungen und Ekstasen; die in jenen zu gewinnende Selbstgewißheit wird mit der Wirkung der bürgschaftlichen, zwingenden Autorität verwechselt; die Wahrheit des Christenthums bedeutet die Wahrheit der katholischen als Normen des ächten Cultus von Gott vorgeschriebenen, darum gegen alle Empörer mit Gewaltmitteln aufrechtzuhaltenden Dogmen. — Der nämliche Schriftsteller, welcher „die religiöse Frage“ in ihrer Berechtigung anerkannt zu haben schien, ja wirklich angeregt hatte, erstickt sie schließlich durch die Drohung mit Inquisition und Gericht[28]).

XXVII.

Davon war Raymund Lullus, wie wir wissen, weit entfernt. Aber eben darum beschäftigte ihn jene nicht weniger, sondern um

so angelegentlicher. Denn es galt eine Methode aufzuweisen, die ganz anders geartet war, als jene terroristische, welche der Bischof Wilhelm von Paris zuletzt empfahl, und doch das Finden der „wahren Religion" noch mehr, ja unfehlbar sicherte, — nicht eine gelehrte, welche unser Meister bereits dargestellt hat, sondern neben dieser eine praktisch-populäre, von einem Jeden erlernbare.

Man darf nicht Zwang üben, muß in gewisser Weise das Wählen frei geben, sogar dazu ausdrücklich auffordern; das große Thema, „welche Religion ist die wahre?" kann ja nur von denen gelöst werden, welche suchen, die Religion an „der Wahrheit" messen. — Also derselbe Begriff, welcher uns schon so oft in dieser Geschichte begegnet ist, gilt auch hier als die höchste Instanz, aber darum nicht als desselben Werthes. Nur Eine [1]) Religion kann mit Recht jenen Anspruch erheben, als die einzig berechtigte kann nur die erkannt werden, welche man „im Glauben erprobt hat". Diejenige ist also zu benennen [2]), durch welche der Glaubende am tiefsten in Gott gegründet wird oder, was einerlei ist, die umfassendste Erkenntniß der ihm wesentlichen Eigenschaften gewinnt, — diejenige, welche am meisten befähigt [3]), gegen die Sünde anzukämpfen.

Indessen soll das geschehen, so scheint doch vorausgesetzt werden zu müssen, daß der absolute Gottesbegriff bereits bekannt ist; denn nur in diesem Falle wäre dem, welcher im Glauben erproben soll, eine Vergleichung möglich, derselbe aber freilich, abgesehen von allem Glauben, der schon Wissende. Ebenso kann doch nur auf Grund der Erkenntniß des ächt Moralischen die Selbstbeobachtung in Betreff der moralischen Besserung vollzogen werden. Da demnach die beiden Begriffe, welche die wahre Religion erst mittheilen soll, jenem praktischen Kritiker, dem zugemuthet wird, die wahre Religion zu suchen, bereits feststehen, so scheint das Suchen überflüssig zu werden. — Allein dieser Einwurf beruht auf einem Mißverständniß seiner Lehre. Diese weiß nichts von einer rationellen Gotteserkenntniß; sie hat eine überaus

charakteristische supranaturale Theorie entwickelt. Nicht wir in unserer natürlichen Beschaffenheit können Gott erkennen; Er muß sich uns zu erkennen geben[4]). Wir sind in diesem Falle nicht die thätigen, sondern die leidenden. Gott der wesentlich Handelnde[5]) bringt die ächte Erkenntniß seiner selbst in dem Menschen, welcher sie haben soll, durch den übernatürlich gewirkten Glauben[6]) hervor. Dieser Glaube ist es, welcher das Erkennen in Mitleidenschaft zieht und dadurch über die Bedingtheit seiner Natur in dem Grade hinaushebt[7]), daß dasselbe, nunmehr mittelbar von der Urwahrheit, welche Gott ist[8]), durchwaltet, fähig[9]) wird, die Wahrheit zu erfassen. Diese ist also dem natürlichen Menschengeiste nicht bereits immanent: es giebt keine angeborenen Wahrheiten, welche als die Axiome der selbständig auszuübenden rationellen Kritik zu betrachten wären. Nicht der Suchende selbst soll zuhöchst entscheiden, sondern er soll von Gott entschieden werden. Gott muß es sein, welcher den den wahren Glauben Erfahrenden in und mit dem Wissen zugleich die Gewißheit[10]) von beiden mittheilt. Grade in Betracht dieses Ursprungs darf dieselbe als die unbedingt sichere gelten im Unterschiede von aller lediglich menschlichen. Die menschliche Gewißheit kann eine überaus starke sein, trägt aber darum noch nicht die Gewähr der objectiven Wahrheit in sich; jene andere dagegen darf untrüglich genannt werden als eine von Gott dem Untrüglichen herrührende[11]) Stimmung. Ja selbst diese Bezeichnung erinnert noch zu sehr an irgend welche Mitthätigkeit des Menschen, als daß sie dem Gedanken unseres Autors adäquat würde, welcher darauf abzielt, den wahren Glauben als den Zustand ausschließlicher Passivität zu beschreiben. Dieser ist das einzige Kriterium, an welchem das Aechte erkannt werden kann. Erst wenn der Suchende eine Religion erlebt, in einem Glauben lebt, welcher durchaus passiver Natur ist, soll er des Besitzes „der wahren" gewiß sein. Daneben wird versichert, daß die hier geforderte Passivität ausschließlich dem christlichen Glauben[12]) eigenthümlich sei. Dieser wird demnach auf infal-

libele Weise in dem Menschen ohne den Menschen durch Gott ohne alle Vermittelung bewiesen.

Mit Aussicht auf Erfolg? — Die Frage könnte schon in Rücksicht auf die doppelte Behandlungsweise des nämlichen Themas bei dem nämlichen Schriftsteller berechtigt erscheinen. Denn wenn gleich die eine vor Kurzem von uns charakterisirte Methode, vornehmlich den Gelehrten, diejenige, von welcher eben jetzt die Rede ist, offenbar den Ungelehrten empfohlen werden soll, so wird doch auffallender Weise beiden die Kraft der Unüberwindlichkeit beigelegt. Die eine übt der Verheißung gemäß den logischen Zwang, die andere sieht in dem religiösen Erfahren das Mittel einer eigenthümlichen Evidenz. Der äußerste Superlativ rationeller Argumentation und die Ueberspannung des Magisch-Uebernatürlichen stehen neben einander — etwa zur Auswahl oder zu dem Zweck, falls die eine sich nicht als haltbar erweisen sollte, in der anderen Ersatz zu bieten? — Das vermuthen, hieße allerdings nichts Anderes, als grade das Charakteristische dieses Spaniers verkennen. Aber dennoch könnten vielleicht alle diejenigen, denen gleich uns [13]) die eine extrem rationelle Beweisart sich als illusorisch erwiesen hat, um so eher in der Zuversicht bestärkt werden, man werde durch die zweite befriedigt werden.

Ohne Zweifel nahmen viele seiner Zeitgenossen an der Forderung einer absoluten Passivität des Gläubigen nicht den Anstoß, welchen sie der heutigen Psychologie bereitet. Sie machten sich wohl kaum darüber Sorge, ob der Gedanke einer in das menschliche Bewußtsein lediglich zu übertragenden Gewißheit dem Begriffe der Persönlichkeit nicht widerstreite, ob eine Gotteserkenntniß, welche mit Ausschließung alles menschlichen Antheils von Gott in uns erzaubert würde, nicht das Gegentheil ihrer selbst sei. Manche Leser und Hörer im dreizehnten Jahrhundert waren in den Schulen dieser Zeit viel zu sehr an das Magische gewöhnt, als daß eine neue Hyperbel sie hätte befremden können. Aber vielleicht erweckte doch die weitere Lehre von der Natur des ächten

Gottesbegriffs schon Skrupel. Dieser sollte sich erweisen als das, was er ist, im Gegensatze zu dem der falschen Religionen [14]), — zu „dem falschen Gottesbegriff". Allein das ist ein Name, welchen wir gebrauchen, nicht Raymund. Nach seiner ausdrücklichen Lehre ferner giebt es in allen Religionen Glauben [15]) und wo dieser ist, da wird auch ein göttliches Wirken in irgend welchem Maße anerkannt. Also könnte es scheinen, als ob in jenem Satze alle Religionen als göttlich geoffenbarte beurtheilt würden. Wenn dessenungeachtet von der einen ein Glaube besonderer Art abgeleitet wird, so könnte man versuchen, in des Verfassers Sinn die ausgleichende Lehre zu begründen, daß jener, ausschließlich von Gott gewirkt, völlig rein, der Glaube in den übrigen Religionen aber, weil bei der Genesis desselben die Menschen irgendwie mitthätig sich verhielten, nicht ohne menschliche Elemente sei. Allein das ist eine Combination, welche allerdings in Erwägung der offenbaren Tendenz, den Ursprung des wahren Glaubens als einen durchaus einzigen Hergang nachzuweisen annehmbar erscheint, aber doch als eine durchaus unsichere betrachtet werden muß. Also bleibt nur übrig, wenn nicht die Gedanken, so doch die Darstellung als eine nicht völlig harmonische zu bezeichnen. — Aber ungleich bedenklicher ist ein Anderes.

Jener einzig sichere Weg, welcher zu dem ersehnten Ziele führen soll, scheint doch in der Art verfolgt werden zu müssen, daß man auf demselben eben so viele Stationen berührt, als es Religionen giebt. Nicht aber alle, nur Islam, Mosaismus und Christenthum sind genannt [16]); das letzte, überhaupt eximirt, ist überdies nur scheinbar Station, in der That Endpunkt und noch mehr. Nicht das ist ja die Meinung, es solle gleicherweise der Moslem, der Jude, der Christ eine jede dieser Religionen erproben. Der Christ braucht nicht zu suchen [17]), um zu finden; er hat die wahre Religion auch nicht gefunden, sondern ererbt. Nur Moslems und Juden, durch Erziehung und Gewohnheit in den falschen Glauben verstrickt, bleiben als die Wanderer zur

Entdeckung des Kleinods übrig[18]) welches verborgen wohl ist, aber auch offenbar. Sei es, daß man im Islam geboren, zuerst den jüdischen, dann den christlichen Glauben, sei es, daß man sofort diesen letzteren erprobt, sei es, daß man als Israelit die eine oder die andere Reihenfolge wählt, man geht in allen diesen Fällen schließlich sicher in die Pforte der Gewißheit ein.

Nach langer Unruhe? — Ja das setzt unser Schriftsteller in der Annahme voraus, daß die Religionsfrage wie ihm selbst, so allen Menschen die Lebensfrage sei oder doch werden müsse. In denjenigen, welche sich damit bisher nicht beschäftigt haben, soll man das Bedürfniß wecken, sogar ihnen die Frage aufnöthigen. Die Nichtchristen alle, welche der Völkerverkehr mit den Christen verbindet, sollen mit einem Male eingeladen, nein, aufgerufen, gedrängt werden, Kritiker der Religion und ihrer selbst zu werden, nicht blos derjenigen, welche die Väter als göttliche Offenbarung überliefert haben, sondern aller Religion; sie sollen Forscher auf diesem Gebiete — man darf vielleicht sagen — praktische religiöse Virtuosen werden, — trotzdem aber „Ungläubige“ [19]) und „Irrende“ sich nennen lassen. Die wahre Religion ist durch selbständiges Urtheil auszumitteln; nichtsdestoweniger hört man die Versicherung, daß dies vom christlichen Standpunkt aus betrachtet überflüssig sei. Der allgemein lautende Satz in Betreff des erwähnten Themas ist in der That in beschränktem Sinne gemeint. Das wird um so deutlicher, wenn man mit dieser Anweisung jene andere, welche darauf abzielt, dieselben „Ungläubigen“ zu rationellen Einwürfen gegen das Christenthum der katholischen Kirche zu reizen, und zugleich das völlig Vergebliche derselben ankündigt, überdies die ihr entsprechende Praxis des Verfassers als Missionars vergleicht. Sein Verhalten zu Tunis [20]) und Bugia [21]) zeigte zwar einen Heldenmuth der Selbstverleugnung, welcher des schließlichen Martyriums würdig machte, aber zugleich eine so widerliche Zudringlichkeit, daß das Schicksal als ein auch verschuldetes erscheint. Man kann dasselbe

als praktische Verurtheilung der verfehlten Theorie betrachten. Dieses Project eines von den wirklichen Verhältnissen absehenden Idealismus mußte durch deren Widerstandskraft vereitelt werden. Was Anderes hätten die ächten Moslems, die ächten Juden, welche überzeugt waren das schon zu besitzen, was erst zu suchen ein Andersgläubiger in so beleidigendem, nahezu drohendem Tone sie aufforderte, thun können, als nachdrücklichen Protest, sei es in Worten, sei es in Thaten erheben? — Und wenn die „Ungläubigen", welche überhaupt sich zu Verhandlungen verstanden, alsobald über die ihnen gemachten Zumuthungen die allerhöchste Verwunderung äußerten, so war das wahrlich nicht befremdlich. Die scheinbar liberale, vorurtheilsfreie Ansicht dieses Christen erwies sich bei näherer Betrachtung als durch die Parteilichkeit der Intoleranz gefärbt. So wurde die von ihm empfohlene Prüfung, durch den methodistischen Bekehrungseifer verdächtigt, in den meisten Fällen[22]) von „den Ungläubigen" abgewiesen. — Auch „von den Gläubigen"? —

Die Frage kann seltsam erscheinen, als durchaus unmotivirt. Denn die letzteren waren ja alles Dessen überhoben, was jene Anderen zu leisten hatten, nach Raymundus Meinung. Aber er predigte doch über die Nothwendigkeit der Kritik in Sätzen, welche nur zu geeignet waren, die Deutung zu begründen, als sollte durch sie eine allgemeine Kritik der Religionen empfohlen, nein, Jedermann aufgedrängt werden. Und wie hätte das auch auf die, welche für gut katholisch galten und sich selbst für katholisch hielten, ohne Eindruck bleiben können? — Mußten sie sich nicht versucht fühlen, auf die ihnen von Raymund gewährleistete Exemtion zu verzichten, grade um den Anderen ebenbürtig zu werden in dem Glauben „auf Probe"? — Ja mußten sie das nicht in gewisser Weise grade als ächte Glieder der Kirche? — Sie fingen vielleicht an, sich zu belauschen, die Zustände des inneren Lebens zu erforschen, die Grade der Erleuchtung, deren sie nach dieser Lehre gewürdigt werden sollten, gehörig abzu-

schätzen. Diese Marter mochte man Anfangs aus wirklichem religiösen Bedürfen sich auferlegen und ertragen. Je öfter man aber davon redete und gewisser geistlicher Erfahrungen sich rühmte, um so leichter verbreitete sich vielleicht ein mechanischer Methodismus. Und je mehr es dazu kam, konnte sei es eine Verflachung um sich greifen sei es eine ernstere Skepsis. Der Eine, welcher die geforderten Zeichen des „wahren" Glaubens in sich erkannt zu haben meinte, wurde vielleicht allmählich irre; der Andere wußte allerdings von gewissen Vorgängen des Seelenlebens, glaubte aber, sie nach Maßgabe einer natürlichen Psychologie erklären zu können. Ein Dritter, welcher wohl Gelegenheit hatte, auch mit Andersgläubigen zu verkehren, erinnerte sich vornehmlich des Grundsatzes von der moralischen Wirkung der wahren Religion und stellte unter dem persönlichen Eindrucke, welchen dieser oder jener Moslem oder Jude machte, vergleichende Betrachtungen über den Werth aller religiösen Bekenntnisse an. Das Christenthum der katholischen Kirche sollte die stärksten und reinsten sittlichen Impulse mittheilen; in dem Leben dieses oder jenes Katholiken wurden aber deren weniger offenbar, als in dem so mancher „Ungläubigen". Und prüfte er sich selbst, so konnte er leicht zugleich beschämt und verwirrt werden. Er selbst hatte nicht blos in Betracht seiner mangelhaften sittlichen Leistungen ein ihn selbst demüthigendes Geständniß abzulegen; ihm war auch sein bisheriges kirchliches Dogma als ausschließliches Motiv des sittlichen Handelns überhaupt unerkennbar geworden. Und doch sollte er, wie er so oft gehört hatte, das eine an dem anderen messen! — Und was bewies die weitere Erfahrung? — Die Juden, Moslems, Christen wurden in von einander abweichenden religiösen Lehren unterrichtet; die ethischen Maximen aber erschienen als überaus ähnlich[23]). Ja konnte man nicht von einer wesentlichen Gleichheit reden? nicht blos unter Berufung auf Aufklärer wie Abälard[24]), sondern auch auf Namen gut katholischen Klangs wie Irenäus[25]), Rhabanus Maurus[26]), Johannes

als praktische Verurtheilung der verfehlten Theorie betrachten. Dieses Project eines von den wirklichen Verhältnissen absehenden Idealismus mußte durch deren Widerstandskraft vereitelt werden. Was Anderes hätten die ächten Moslems, die ächten Juden, welche überzeugt waren das schon zu besitzen, was erst zu suchen ein Andersgläubiger in so beleidigendem, nahezu drohendem Tone sie aufforderte, thun können, als nachdrücklichen Protest, sei es in Worten, sei es in Thaten erheben? — Und wenn die „Ungläubigen", welche überhaupt sich zu Verhandlungen verstanden, alsobald über die ihnen gemachten Zumuthungen die allerhöchste Verwunderung äußerten, so war das wahrlich nicht befremdlich. Die scheinbar liberale, vorurtheilsfreie Ansicht dieses Christen erwies sich bei näherer Betrachtung als durch die Parteilichkeit der Intoleranz gefärbt. So wurde die von ihm empfohlene Prüfung, durch den methodistischen Bekehrungseifer verdächtigt, in den meisten Fällen[22]) von „den Ungläubigen" abgewiesen. — Auch „von den Gläubigen"? —

Die Frage kann seltsam erscheinen, als durchaus unmotivirt. Denn die letzteren waren ja alles Dessen überhoben, was jene Anderen zu leisten hatten, nach Raymundus Meinung. Aber er predigte doch über die Nothwendigkeit der Kritik in Sätzen, welche nur zu geeignet waren, die Deutung zu begründen, als sollte durch sie eine allgemeine Kritik der Religionen empfohlen, nein, Jedermann aufgedrängt werden. Und wie hätte das auch auf die, welche für gut katholisch galten und sich selbst für katholisch hielten, ohne Eindruck bleiben können? — Mußten sie sich nicht versucht fühlen, auf die ihnen von Raymund gewährleistete Exemtion zu verzichten, grade um den Anderen ebenbürtig zu werden in dem Glauben „auf Probe"? — Ja mußten sie das nicht in gewisser Weise grade als ächte Glieder der Kirche? — Sie fingen vielleicht an, sich zu belauschen, die Zustände des inneren Lebens zu erforschen, die Grade der Erleuchtung, deren sie nach dieser Lehre gewürdigt werden sollten, gehörig abzu-

schätzen. Diese Marter mochte man Anfangs aus wirklichem religiösen Bedürfen sich auferlegen und ertragen. Je öfter man aber davon redete und gewisser geistlicher Erfahrungen sich rühmte, um so leichter verbreitete sich vielleicht ein mechanischer Methodismus. Und je mehr es dazu kam, konnte sei es eine Verflachung um sich greifen sei es eine ernstere Skepsis. Der Eine, welcher die geforderten Zeichen des „wahren" Glaubens in sich erkannt zu haben meinte, wurde vielleicht allmählich irre; der Andere wußte allerdings von gewissen Vorgängen des Seelenlebens, glaubte aber, sie nach Maßgabe einer natürlichen Psychologie erklären zu können. Ein Dritter, welcher wohl Gelegenheit hatte, auch mit Andersgläubigen zu verkehren, erinnerte sich vornehmlich des Grundsatzes von der moralischen Wirkung der wahren Religion und stellte unter dem persönlichen Eindrucke, welchen dieser oder jener Moslem oder Jude machte, vergleichende Betrachtungen über den Werth aller religiösen Bekenntnisse an. Das Christenthum der katholischen Kirche sollte die stärksten und reinsten sittlichen Impulse mittheilen; in dem Leben dieses oder jenes Katholiken wurden aber deren weniger offenbar, als in dem so mancher „Ungläubigen". Und prüfte er sich selbst, so konnte er leicht zugleich beschämt und verwirrt werden. Er selbst hatte nicht blos in Betracht seiner mangelhaften sittlichen Leistungen ein ihn selbst demüthigendes Geständniß abzulegen; ihm war auch sein bisheriges kirchliches Dogma als ausschließliches Motiv des sittlichen Handelns überhaupt unerkennbar geworden. Und doch sollte er, wie er so oft gehört hatte, das eine an dem anderen messen! — Und was bewies die weitere Erfahrung? — Die Juden, Moslems, Christen wurden in von einander abweichenden religiösen Lehren unterrichtet; die ethischen Maximen aber erschienen als überaus ähnlich[23]). Ja konnte man nicht von einer wesentlichen Gleichheit reden? nicht blos unter Berufung auf Aufklärer wie Abälard[24]), sondern auch auf Namen gut katholischen Klangs wie Irenäus[25]), Rhabanus Maurus[26]), Johannes

von Salisbury[27]), Roger Bacon[28]), ja selbst **Wilhelm von Auvergne**[29]) die Existenz einer natürlichen **Religion, der gemeinsamen** Unterlage aller positiven behaupten? — **Freilich galten** eben diese insgemein als außerordentlichen **Offenbarungen, die** Einen rühmten sich gegenüber den Anderen als **der einzig ächten**, als derjenigen, welche die von den Voreltern **stammende Tradition** verbürgte; aber die auf diese Voraussetzung basirte **gewöhnliche** Apologetik konnte grade unter d i e s e n Umständen **den verstärkten** Eindruck der Parteilichkeit bereiten. Die unseres **Catalanen einen** noch viel schlimmeren. Scheinbar neutraler Tendenz, **war sie in** Wahrheit beinahe exclusiver, jedenfalls zudringlicher, **durch das** Uebermaß **des** Beweisens ermüdender, **durch das** eigenthümlich Agitatorische aufregender als irgend eine andere. **Bemüht, die ausschließliche** Herrschaft, die Befestigung des **katholischen Glaubens**, die Herstellung einer erfahrungsmäßigen persönlichen **Gewißheit** zu erzielen, hat dieselbe unter den Nicht-Christen wie unter den Christen nicht nur nichts gefruchtet, sondern sogar den Zustand der Dinge verschlimmert. Die Opposition, welche die Saracenen den Bekehrungsversuchen machten, ihr Widerwille gegen das Christenthum wurde seitdem stärker als je. Sie schlugen nicht nur die Attentate auf die Ehre ihrer Religion ab, als welche die Unternehmungen der theoretischen und praktischen Apologetik galten, sondern sie ergriffen sogar die Offensive: ihre Polemik, welche die Wahrheit des Islam, den Irrthum des Christenthums zu beweisen sich bemühte, hatte bedeutende Erfolge. Während Uebertritte von dem Bekenntniß der Religion des Propheten zu der christlichen seltene Ausnahmen waren, hörte man umgekehrt Beispiele des Abfalls von dieser zu dem Islam[30]) oder dem Judenthum[31]) alle Tage erzählen. Auch von Fällen, in welchen zweifelnde Christen durch des Lullus Methode in ihrem Glauben befestigt worden wären? — Darüber beobachtet er selbst ein Stillschweigen, welches als positives Geständniß zu deuten erlaubt sein wird. Der Zweck ist muthmaßlich nicht nur nicht erreicht, sondern es hat sich wahrscheinlich das

viel Bedenklichere ereignet, daß Manche durch das Vielerlei seiner Argumente, überhaupt durch die Alles beweisen wollende Scholastik angewidert, durch das fortwährende Kritisiren der Religionen und ihrer Religion an aller Religion irre[32]) gemacht wurden. —

Motive und Ansätze zum Verfolg aufklärerischer Tendenzen waren also genug vorhanden.

Die Geschichte der tendenziösen Aufklärung selbst (vornehmlich in Frankreich und Italien) dem somit vorbereiteten Leser zu erzählen, wird nunmehr meine Aufgabe sein.

Sechstes Buch.

I.

Die Vergleichung der Religionen stand längst vor dem Auftreten des Catalanischen Raymundus auf der Tagesordnung für das Gespräch gebildeter Franzosen. Das Geschäft des Fragens und Antwortens in Bezug auf dieselbe wurde bereits seit Decennien auch von gar Manchen emsig betrieben, welchen man nicht anmerkte, daß sie die Sorge um ihrer Seele Seligkeit quälte. Die Verschiedenheiten in der religiösen Welt waren nun einmal da und forderten eine Erklärung. Und diese gaben gewisse resolute Leute auf der Stelle. Da das Alte Testament an Verheißungen des irdischen Glücks so reich wäre, so könnte man das Judenthum füglich die Religion des Glücks nennen [1]). Der Islam, welcher der positiven Satzungen verhältnißmäßig wenige enthielte, dürfte am ehesten mit der natürlichen Religion, der Religion des natürlichen Sittengesetzes [2]) verglichen werden. Von dem Christenthum endlich, dessen Urkunde an so vielen Stellen die göttliche Gnade verkündigte, könnte man als von der Religion der Gnade reden. — Allerdings ein Schema der Oberflächlichkeit [3]), aber doch schwerlich in dem Sinne entworfen, welchen der Berichterstatter demselben unterlegt. Diejenigen, welche so urtheilten, scheinen doch so verworren nicht gewesen zu sein, als er meint, sondern wenigstens in dem Grade kritisch, daß sie die Erscheinungen der positiven Religion an einem abstracten Religionsbegriff zu messen vermochten. Ja es ist möglich, daß sie den Verzicht auf das Heimathsrecht in der katholischen Kirche durch die Art des

Gebrauchs ihrer Formel andeuten wollten. Indessen man hat einzuräumen, daß die wirkliche Stimmung dieser Partei, sogar die Existenz derselben als einer abgeschlossenen, eine unsichere Thatsache bleibe. Etwas deutlicher wird uns die einer anderen. Ich meine die jener astrologischen Deterministen[4]), welche die mannichfaltigen religiösen Typen als natürliche Producte betrachteten. Das Gesetz der Hebräer, urtheilten diese Leute, gehört jenem Saturn an, welchem der je siebente Tag in ihrem Cultus gewidmet ist. Wie er als der Stern gilt, welcher in der Natur Unglück stiftet, so kann man in Betracht der Geschichte dieses Volk als das des Unglücks bezeichnen. Und warum so viele Wahrsagungen in diesen heiligen Schriften? — Wer weiß denn nicht, daß eben dem Saturn das Alles zugeschrieben wird, was man dafür hält? — Weiter das Gesetz der Moslems ist das der Venus, an ihrem Tage verkündigt und in der That so beschaffen, daß man von einem Saracenischen Venusdienste sprechen darf. Endlich hat Jedermann die Kunde, daß der Tag der Sonne als das Wochenfest von den Christen begangen wird, das kirchliche Oberhaupt derselben in der Stadt der Sonne seinen Sitz hat. Denn also kann man Rom nennen, welches die Gestalt eines Löwen hat, des Löwen am Himmel, — der Behausung der Sonne. Jeder Katholik hat von der Leo-Stadt (der Löwen-Stadt) gehört, gegründet „im Aufgange der Sonne", von jenem Leo, der als der vierte dieses Namens auf St. Peters Stuhle saß[5]), und die eine oder andere der von den Römischen Oberpriestern erlassenen Bullen mit dem Blei — dem der Sonne geweihten Metall — gesehen. Etwa um sich zugleich an die unvergängliche Dauer der Herrschaft des christlichen Cultus erinnern zu lassen? — O nein! — Alle Religionen mit ihren Dogmen und Riten, der ganze Wirrwarr des Sectenwesens entstehen und wandeln[6]) sich nach Maßgabe der „Conjunctionen der Planeten."

Der Autor, welchem wir den Bericht über diesen Versuch, die Thatsachen der Religionsgeschichte zu erklären, verdanken, hat

offenbar denselben für einen ernstlich gemeinten erachtet, hat er es doch für nothwendig gehalten, das ganze Weltbild, welches hier vorausgesetzt wird, durch die Mittel seiner Wissenschaft zu berichtigen[7]). Theologische und physikalische Erörterungen schließen sich sofort an, um die „Irrenden zu belehren." Eine ziemlich weitläufige Beweisführung setzt den Unterschied des natürlichen nothwendigen Wirkens der zweiten Ursachen und der diese zuhöchst bewegenden ersten, der Kraft Gottes, auseinander. Indessen kann man sich kaum des Gedankens erwehren, daß die Polemik des Bischofs von Paris des Zieles verfehlte. Diese Naturalisten, welche Einfälle des Augenblicks sei es hier sei es dort in Scherzreden äußerten, haben vielleicht über diesen Aufwand von Wissenschaftlichkeit bei dem getäuschten Kirchenmann nicht weniger gelacht als über das Grübeln in Betreff des Ursprungs und des Werthes der Religionen überhaupt. — Allein umgekehrt könnte doch auch eingewandt werden, daß wir selbst uns möglicher Weise täuschten. Der erwähnte Schriftsteller erinnert sich ja, wie er uns sagt, in seiner Jugendzeit Bücher gesehen zu haben[8]), welche religiös-astrologische Dinge dieser Art behandelten. Und wenn er in seinen reiferen Jahren nicht für überflüssig hielt, eine so ausführliche Kritik zu schreiben, dürfte die Voraussetzung als berechtigt erscheinen, daß jene Reminiscenzen aus der Vergangenheit durch sehr bestimmte Thatsachen aus der Gegenwart aufgefrischt seien. — Man kann das zugeben, ohne genöthigt zu sein, die zuerst ausgesprochene Ansicht als eine verfehlte zurückzunehmen. Der Aberglaube und der Unglaube, welche in so vielen anderen Fällen sich berührt haben, sind wohl auch damals in mehr als Einem zusammengeflossen. Manche Producte der astrologischen Literatur, die selbst gemischten Ursprungs gewesen sein dürften, weit verbreitet wie sie waren, mochten auch wohl in die Hände der Aufklärer kommen. Und wahrscheinlich ward der eine oder andere unter ihnen durch diese Lectüre gefesselt, wie denn von jeher Vieles, was der Magie angehört, so zu sagen, einen doppelten

Zauber ausgeübt, verschieden gestimmte Naturen in gleichem Grade gefangen gehalten hat. Der Naturalismus der religiösen Verneinung versetzte sich vielleicht auch im dreizehnten Jahrhundert mit Elementen einer phantastischen Astrologie, in dem Einen zeitweilig, in dem Andern dauernd; hier nahm man Vergleichungen wie die oben angeführten ernstlich, dort wurden sie, vielleicht um alles Religiöse zu verhöhnen, von frivolen Leuten wiederholt. — Das Alles ist von uns so wenig sicher zu ermessen als die Begrenzung der Parteien. So mannichfach auch diese waren, eine gewisse Gleichstimmung erhält doch die relative Einheit der Tendenz. Mochte man an einer superstitiösen oder an einer freigeisterischen Naturansicht Gefallen finden, in beiden Fällen blieb man aufgeklärt genug, wenigstens der Supernaturalitäten der Kirche nicht zu bedürfen. Die natürlichen Ursachen reichten vollkommen aus, die wichtigsten Verhältnisse und Erscheinungen des menschlichen Lebens begreiflich zu machen[9]). Wo der Fromme die Hand Gottes sah, wußte der neologisch Gebildete von der nothwendigen Wirkung einer natürlichen, aber nur ihm erkennbaren Ursächlichkeit zu reden. Mochten immerhin „die Weltkräfte" hypostasirt, vergöttert[10]) werden, mochte der Sterndienst dieser Aufgeklärten dem verspotteten Heiligendienst des katholischen Volks noch so ähnlich sehen: man wähnte doch auf einen ganz anderen Standpunkt sich erhoben zu haben. Seit Jahrhunderten war das Willkührliche, was die kirchliche Weltbetrachtung als ein Vorrecht des göttlichen Waltens feierte, umgekehrt dem Verstande ein Reizmittel des Zweifels gewesen. Um so anziehender war nunmehr diese physikalische Theorie, welche die Gegenwart des Gesetzes lehrte. Konnte man doch jetzt, statt zu glauben, das bisher Geglaubte aus der Nothwendigkeit der Dinge ableiten. In dem Universum sind nun einmal neben so vielen anderen Größen die Religionen so geworden wie sie sind, ebenso verschieden als das Klima, die Beschaffenheit des Bodens. Niemand kann das ändern; Niemand hat sich dieserhalb mit schweren

Gedanken zu quälen. Unter Verzicht auf alles Wählen in die Natur der Dinge sich zu fügen, mit der durch diese bestimmten Religion, mit ihr als einer Naturgabe sich zu begnügen, ist allein das Vernünftige, meinten Manche, welche darum nicht Vertreter eines gewöhnlichen Naturalismus sein wollten. In der That, sie verstanden die Consequenz des Gedankens durch eine unklare astrologische Mystik zu verhüllen. Also gestimmt waren jene, welche Thomas von Aquino, welcher sie richtiger würdigte, als sie selbst das vermochten, als Deterministen oder Fatalisten bezeichnet [11]). Vielleicht hatten sie das Eine oder Andere von dem Fortschritt der Naturwissenschaften, von dem gehört, was Roger Bacon [12]) lehrte, und wollten demgemäß die Erscheinungen erklären, aber andererseits dieselben doch nicht auf den irdischen Causalnexus zurückführen. Im Gegentheil, sie wußten ebenso wie die Gläubigen von überirdischen Ursächlichkeiten, von himmlischen Dingen schöne Worte zu machen: die leuchtenden Gestirne leiten ja die menschlichen Geschicke nicht weniger sicher als der Gott des Volksglaubens, — mochten sie meinen, schwerlich nur durch die Verworrenheit des Denkens gehindert, anders sich zu äußern. Wohl aber hatten sie an dem zum Naturgesetze herabgesetzten sittlichen Gesetze eine ihr Handeln determinirende allgemeine Macht. Auch dieser indessen schienen diejenigen sich zu entwinden, welche wir mit Emphase als die Indifferenten [13]) bezeichnen wollen.

II.

Nicht als ob dieselben von vorneherein in Bezug auf religiöse Dinge sich gleichgültig verhalten hätten. Es waren — wenn anders das Referat, aus welchem wir schöpfen, ein treues ist — gar ernste Erwägungen [1]) gewesen, welche ihre dermalige Denkweise begründet hatten. Die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche war freilich ganz geeignet, die Sicherheit des Glaubens herzustellen und zu bewahren, aber nur so lange, als

dieser stark genug blieb, jegliche Kritik niederzuhalten. Indessen das ward nicht Wenigen in einem Jahrhundert erschwert, welches durch das Augenscheinliche gewisser Thatsachen die auch in die katholische Christenheit weit versprengten Culturideen zu Leuchtkörpern der Aufklärung machte. Schon in früherer Zeit[2]) beschäftigte gar Manche das Bedenken, daß alle Generationen vor Christo, weiter die zeitgenossischen Juden, die Häretiker, die Moslems von dem ausgeschlossen sein sollten, was doch als allgemeine Bestimmung des Menschengeschlechts betrachtet werden zu müssen schien, dem allgemeinen Heile. Damals mußte dasselbe noch viel quälender werden. Es galten ja dogmatisch diejenigen als Verdammte, welche historisch in den Glaubenskriegen die Uebermacht behalten, in sittlicher Beziehung, wie oben ausgeführt wurde, theilweise sich als ebenbürtig erwiesen hatten[3]). Vom kirchlichen Standpunkt aus beurtheilt, schienen dieselben lediglich als Stoff verbraucht werden zu sollen, um die ganz andere Bedeutung der wenigen Gläubigen, welche als Erwählte allein das Endziel der Menschheit erreichten, um so augenscheinlicher durch die Wirkung des Contrastes zu verherrlichen. Die wirkliche, mit einem nicht von Vorurtheilen geblendeten Auge betrachtete Geschichte zeigte jene imposante Stellung der Saracenischen Sieger, welche wir bereits oben anerkannten[4]). Das waren Widersprüche, welche man doch nicht ignoriren durfte. In dem Capitel der Gotteslehre hatte man in dem Schulunterricht so viel von dem Walten der Providenz gehört; von den meisten Scholastikern war eine natürliche Theologie, welche das allgemeine Gottesbewußtsein der Menschheit als eine selbständige Größe erwies, eine Kosmologie erörtert, deren Tendenz die Begründung der Vernünftigkeit der Welt war. Und doch sollte in dieser der definitive Dualismus der Beseligten und Verdammten durch die lediglich arbiträre Macht der Kirche bedingt werden, das zufällige Kennen und Nichtkennen der Dogmen als eine Scheidelinie gelten, nur um die Parteilichkeit Gottes um so kenntlicher zu machen? — Darum

wäre das große, trotz der nationalen Mannichfaltigkeit doch universalhistorisch sich entwickelnde Menschengeschlecht in das Dasein gerufen, damit die unverhältnißmäßig wenigen Katholiken in willkührlicher Bevorzugung begnadigt würden[5])? — Man spricht von einer örtlichen Hölle. Angenommen, dieselbe wäre wirklich vorhanden, schwerlich würde sie groß genug sein, die unübersehbaren Massen der Verdammten zu fassen. Und der weite Himmel soll die Behausung der kleinen Zahl[6]) derer sein, welche lediglich deßhalb erwählt sind, weil eine irdische Autorität also verfügt hat! — Diese sollte durch ihren Richterspruch den höchsten Zweck der persönlichen Creatur vereiteln können? — Man braucht diese Frage nur aufzuwerfen und zu erwägen, um die Nothwendigkeit, dieselbe zu verneinen und mit dem Dogma von der Kirche zu brechen, sicher zu erkennen. Das wußten nunmehr Anderen in gar beweglicher Weise diejenigen vorzustellen, welche den ursprünglichen Zweifel längst durch naturalistische Mittel gelöst hatten und jetzt jene Familie des großen Geschlechts der Aufklärer bildeten, der bereits oben der nach unserm Dafürhalten bezeichnende Name gegeben wurde. Sie hörten deßhalb nicht auf, von „der wahren Religion" viel Redens zu machen, nur lautete das ganz anders als die Predigt der inquisitorischen Kirchenmänner. Nicht die eine ist wahr, die andere falsch, — alle sind wahr, alle sind falsch, je nachdem man die eine, die andere verwerthet. Darum hat man nicht nöthig, die Reihe der positiven Religionen zu durchforschen, um die wahre auszumitteln, durch dieselbe sich der Seligkeit zu vergewissern; jede wird wahr, jede beseligend, je nachdem man dieselbe dafür hält[7]). Jede kann Offenbarung oder das Gegentheil sein, wird sie so oder anders beurtheilt. Nicht der materielle Gehalt der Dogmen bedingt den Werth der Religion, sondern die Stimmung dessen[8]), welcher dieselben vergleichgültigt. Man braucht nur zu glauben, daß der eigene Glaube von Gott sei, — und er ist es. Man vertraue nur, der Glaube sei der richtige, — und man hat den

richtigen. Man denke stets „an Ihn" und handle um „Seinetwillen"; dann darf man nicht zweifeln, daß dies Handeln Ihm wohlgefällig sei [9]).

Die religiöse Frage wird also mit Einem Male erledigt durch eine Lösung, welche mehr war als eine bloße Antwort. — Lange genug hatte der eine oder andere dieser Indifferenten über das Problem gegrübelt, vielleicht im Verfolg der Methode, welche, von den prahlerischen Reformatoren der Apologetik begründet, den Anspruch erhob, schließlich durch ein infallibeles Wissen beruhigen zu können. Statt dessen waren ihnen durch das unaufhörliche Prüfen und Wählen zunächst nur Qualen bereitet, bis plötzlich bis dahin unbekannte Gefühle der Wonne über sie kamen. Allerdings die Vernunft, an welche sie gewiesen waren, hatte sich nicht als jene unabhängige Richterin bewährt, als welche sie gepriesen war. Die Richtersprüche klangen nicht harmonisch, sondern zeigten eine bedenkliche Parteifarbe. Das war eine Enttäuschung, aber doch nur in Bezug auf die Ergebnisse der von den apologetischen Meistern empfohlenen Kritik. Diese selbst dagegen, welche sie so lange Zeit geübt hatten, war ihnen nicht blos als Uebung unentbehrlich geworden; sie hatten auch das Bewußtsein um ihre allerhöchste Macht. Die von ihnen gehandhabte Kritik, das kritische Selbst hatte die Religionen untersucht, zeitweilig ein Resultat erzielt, aber demnächst wieder aufgegeben; feste Erkenntnisse für den Augenblick zu Stande gebracht, aber demnächst wieder zerstört. Das Objective war verflüchtigt, das verflüchtigende Subject geblieben; die Wahrheit als eine selbständige Größe verneint, der Verneinende als Quellpunkt derselben von ihm selbst bejaht: als die wahre Religion galt die der religiösen Individualität sympathische — die eigenthümliche Stimmung des Frommen. Der Satz wird nicht eingeschränkt durch die Erinnerung an „die Einheit" des Gottesglaubens. Diesen Glauben haben allerdings gleicherweise Alle, aber darum doch nicht den gleichen. Alle sollen die nämliche Aufgabe des moralischen Handelns lösen

und dieses durch die Beziehung auf Gott weihen; nichtsdestoweniger kann die Gottidee eine verschiedene sein; ebenso verschieden das freie Denken, durch welches jene Beziehung hergestellt wird. Also bleibt die nicht von der Religion abzuleitende, sondern autonome Sittlichkeit als die alleinige universelle Größe übrig; sie reicht aber auch vollkommen dazu aus, im Gegensatze zu dem positiven und exclusiven Katholicismus einen humanen, toleranten, umfassenden zu begründen. Diesem gehören die Aufgeklärten sämmtlicher Volksreligionen an: alle, statt die wahre Religion zu suchen, üben diese bereits aus, indem Jeder in seiner Weise „um Gotteswillen" handelt; alle zählen zu der Einen alleinseligmachenden Gemeinschaft, insofern Jeder hier zur Kenntniß des Mittels gelangt, sich zu beseligen. Jeder macht sich in eigenthümlicher Art Gott wohlgefällig, indem er sein Handeln als ein Gott wohlgefälliges denkt. Alles angeblich objectiv Geoffenbarte ist unächt und kann doch durch das allein Aechte des religiösen Individualismus ächt werden [10]); alles Ueberlieferte ist entbehrlich, aber doch kein Hinderniß, die wirkliche originale Religion, — diejenige Religion zu finden, welche keine Ueberlieferung hat; alles vermeintlich Ausschließliche ist nichtig, aber eben darum das wahrhaft Ausschließliche Jedem zugänglich.

Das dürfte die Summe der Gedanken der Indifferenten gewesen sein, wenn ich anders die lückenhafte Ueberlieferung richtig ergänzt und gedeutet habe.

Allein man darf vielleicht vermuthen, daß dieselben unter gewissen Bedingungen in Diesem oder Jenem eine noch andere Richtung nahmen. Könnte als historisch sicher bewiesen werden, was ich für wahrscheinlich halte, daß der Erfolg der Methode des Raymundus Lullus in vielen Fällen der von uns schon oben [11]) vorausgesetzte war, dann würden wir grade in irre gewordenen Lullisten die neuen Convertiten dieser Partei zu sehen haben. Allein trotz dieser Zugehörigkeit waren schwerlich die Nachwirkungen der ursprünglichen Schule sofort erloschen. Viel=

mehr, wie man auf Probe zu glauben gelernt hatte, so wollte vielleicht der Eine oder Andere, welcher nunmehr „ein Indifferenter" geworden war, auch ferner erproben, nur in einem etwas anderen Sinne, als der alte Meister gelehrt hatte. Die wahre Religion, welche er als Ziel alles Suchens bezeichnet hatte, war freilich von ihnen in der Gegenwart nicht entdeckt, — aber vielleicht war sie einst dagewesen, — verloren gegangen, um fort und fort von denen gesucht zu werden, welche sich durch Reinigung von dogmatischen Vorurtheilen dazu befähigt haben. Diese konnten beziehungsweise indifferent sein, ohne daß sie darum auf eine fernere Kritik verzichteten. Jedermann — also mochte nunmehr der Grundsatz lauten — halte seine Religion für das Kleinod, dessen Besitz Gott wohlgefällig macht, und forsche doch nach demselben durch gottwohlgefälligen Wandel. Jedermann verwende diesen fort und fort als Erprobungsmittel seiner Religion und mache sich dadurch frei von dem Wahne als der religiöse Rechtgläubige die parteiische Gunst des Einen und selben Gottes schon zu besitzen. Dann wird dieser vielleicht dereinst Raymunds Verheißung endlich erfüllen, aber doch anders, als er versicherte, — als Richter den Wettstreit der Suchenden entscheiden, — die wahre Religion untrüglich beglaubigen.

Die Frage nach dieser wäre also bereits von einer Fraction Französischer Freidenker in Lessings Sinne beantwortet? sein Gedanke der Parabel von den drei Ringen sei es wirklich vollzogen sei es geahnt? — Das läßt sich ebenso wenig beweisen als die historische Aechtheit der Argumentation, welche wir hypothetisch zum Zweck des Verständnisses der dürftigen Ueberlieferung versucht haben. Wohl aber wissen wir Genaueres über die Stellung, welche eine andere Fraction einnahm.

III.

Ich meine die der Averroisten, welche ungefähr seit dem dritten Decennium des Jahrhunderts zunächst in der katholischen

Kirche Frankreichs sich ein Heimathsrecht zu erwerben suchten und dasselbe aller Maßregelungen ungeachtet nicht blos hier, sondern auch in Italien bis in die Reformationsperiode vertheidigt haben. Ihr Ursprung ist dunkel und doch die Thatsache ihrer Existenz beziehungsweise begreiflich. Wir kennen keine Tradition, welche uns den Hergang der Dinge veranschaulichte, sind aber im Stande, die Momente zu bezeichnen, deren Ineinandergreifen die Verbreitung des Averroismus in dem zuerst genannten Culturlande bedingt haben mag. Paris, genauer gesagt, die Universität daselbst, ist die Stätte seiner Offenbarung, der Ueberrest der Nihilisten [1]) aus dem zwölften Jahrhundert vielleicht der erste Stamm der überdies durch die Nachwirkungen der Gedanken vor Allen des Simon von Tournay [2]), weiter des Amalrich von Bena [3]), David von Dinanto [4]), angeregten neuen Aufklärer; aber alle weiteren Fragen nach den besonderen Verhältnissen derselben sind unbeantwortbar. Schwerlich haben wir uns diese in der Weise eines Geheimbundes vorzustellen, welcher darauf bedacht gewesen wäre, in Opposition gegen den herrschenden Cultus eine häretische Gemeinschaft zu begründen; die Motive und Ziele dieser Tendenz waren zunächst lediglich wissenschaftliche.

Die Lehre des Averroes als Auslegung der Physik und Metaphysik des Aristoteles und der Averroismus einer freigeisterischen Partei innerhalb der katholischen Christenheit Frankreichs waren ohne Frage verschieden: jene noch vor wenigen Jahrzehnden von der Kirche gebannt [5]), bewährte sich schon seit der Mitte des Jahrhunderts als eine wissenschaftliche Großmacht [6]), hochgeschätzt auch von unzweifelhaft conservativen Kirchenmännern [7]); dieser hatte ein viel kleineres Publicum. Aber ebendamit ist ja auch ein gewisser Zusammenhang zwischen jener Majorität und dieser Minorität ausgesagt: man begreift, wie die Sympathie für den Ausleger [8]) Averroes zugleich für ihn als productiven Philosophen einnehmen konnte. — Ueberdies ist zu erwägen, daß die Religionsfrage, welche bereits seit den Tagen

Abälards unter den Gebildeten in Paris Tradition gewesen zu sein scheint, durch das Interesse, welches die ihrem Ziele nach zweideutige dialektische Methode des eben genannten Simon erweckte, eigenthümlich motivirt ward und Docenten und Scholaren dortselbst nicht weniger beschäftigte als die Uebung in der Lösung logisch-metaphysischer Probleme. — Abermals wurden hier beiderlei durch neue Elemente bereicherte Stoffe bearbeitet: man hämmerte und schmiedete mit einem Eifer, daß die Funken von der Esse dieser Werkstätte der Cultur sich weit verbreiteten, von den Männern alten Schlags als bedrohliche Signale angeschaut. Schon im Jahre 1228 hatte Gregor IX. [9]) von einem modernen Naturalismus [10]), von dem Einmischen fremdartiger Philosopheme in die Glaubenswissenschaft gehört; es giebt dort Leute, welche richtiger „Theophanten" als Theologen [11]) zu nennen sein würden; dem Maße menschlicher Argumentationen, natürlicher Wissenschaft wollten sie die Ueberschwänglichkeiten des Glaubens unterstellen. Indessen die auf Rührung berechnete Mahnung, mit der traditionellen Theologie sich zu begnügen, damit aber grade das Königthum [12]) im Wissen zu behaupten, wurde nicht gehört. Die „Magd", welche nach dem Willen des Papstes auch ferner dienen sollte [13]), hatte sich auf den Thron geschwungen und erhielt sich daselbst. Elf oder zwölf Jahre später spielte die Scene, welche aller Welt zeigte, wie man den Kronstreit zwischen Philosophie und Theologie in Paris entschieden habe. —

Kaum waren im Jahre [14]) 1239 (?) die Herbstferien zu Ende [15]), als die Lehrer der theologischen Facultät, vornehmlich Lectoren der Dominicaner und Franciscaner, die Vorlesungen unter Zeichen einer Aufregung wieder begannen, welche die Ungeduld des Wartens verriethen. Endlich öffnete sich der lang verschlossene Mund, um das Recht nicht etwa der geistlichen Autorität, sondern der freien Forschung zu verkündigen, ja sofort praktisch zu verwerthen. Der Geist Abälards war über sie gekommen: man hörte abermals die alte Rede von den Vorurtheilen in Betreff

der Geheimnisse des Glaubens, — „die Grenzpfähle der Väter wären nur dazu da, um übersprungen zu werden.“ Die dialektische Begehrlichkeit [16]) schien kaum sich genug zu thun in spinosen Fragen, in überraschenden Lösungen. Kecke Thesen, aggressiv gewendet oder in dem Tone der letzten Entscheidung der fortgeschrittenen Wissenschaft formulirt, gingen, wie es scheint, von Mund zu Mund und klangen wie Herausforderungen zu neuem Kampfe. Erzählt oder vielmehr angedeutet wird dies in dem einzigen Bericht, welchen wir über diese geschichtlichen Dinge haben. Dagegen ist in der hierhergehörigen amtlichen Urkunde [17]) von gewissen Schriften die Rede, in welchen Irrthümer Anstoß erregten. Diese sind hier wie dort in einer Reihe von Artikeln in im Ganzen mit einander übereinstimmenden Texten mitgetheilt. Ob dieselben Excerpte aus uns verloren gegangenen Büchern oder Themata mündlicher Vorträge und Disputationen seien, ist nach meinem Dafürhalten aus inneren Gründen nicht zu erkennen. Der von uns oben berücksichtigte Annalist, welcher an keiner Stelle irgend welcher Schriften ausdrücklich erwähnt, scheint allerdings an erstere zu denken; doch läßt ein Wort [18]) seines Berichts auch die andere Deutung zu. Was zuerst auf dem Lehrstuhl mündlich erörtert worden war, konnte sodann schriftlich bearbeitet werden. Ein Gedanke an Ausgleichung, welchen wir nur beiläufig äußern, ohne das Interesse zu haben, dieselbe zu erzielen: die Notiz des an Ort und Stelle ausgefertigten Documents ist in jedem Falle glaubwürdiger als eine Einzelheit in dem Referat eines in Frankreich nicht einheimischen Erzählers, welches auch in anderer Beziehung unklar bleibt. Die Thatsache der Aufregung, die ein plötzlich sich offenbarender Uebereifer für Dialektik bewirkt hat, wird uns darin kund; allein statt einer inneren Begründung erhalten wir nur eine chronologische Angabe, welche grade die Frage nach dem, was während der Ferien auf jene theologischen Magister eingewirkt haben möge, aufdrängt, aber nur um durch das Schweigen darüber uns in eine um so peinlichere Stimmung

zu versetzen. Nur das läßt sich nachweisen, daß der Prälat, welcher damals an der Spitze der Pariser Kirche stand, auch persönliche Gründe zum Einschreiten haben konnte.

IV.

Wilhelm von Auvergne, zu welchem unsere Erzählung zum zweiten Male [1]) zurückführt, war einer der ersten unter den katholischen Theologen des Abendlandes gewesen, welcher die jüngst von der Curie angeordnete Aufhebung [2]) des Verbots der bezüglichen Aristotelischen Schriften und ihrer Arabischen Commentatoren sich zu Nutzen gemacht hatte [3]). Ein überaus sorgfältiges Studium derselben sollte den Anspruch auf das ausschließlich richtige Verständniß begründen. Jegliche Abweichung als eine Verletzung seiner wissenschaftlichen Autorität zu empfinden, dazu konnte derjenige leicht verführt werden, der wahrscheinlich noch unter den Nachwirkungen des Eindrucks lebte, welchen der Ausgang des jüngst erlebten Conflicts mit der Pariser Universität bereitet hatte. Ebenso wenig konnte man hier vergessen, wie Wilhelm, kaum ein Jahr in Besitz des hohen Amtes, zu welchem Gregor IX. ihn persönlich ordinirt hatte [4]), dasselbe zur Schädigung der nämlichen Anstalt gemißbraucht habe, der er, wie sein Ordinator, die wissenschaftliche Bildung verdankten. Der Letztere hat derselben stets ein herzliches Wohlwollen erwiesen; in dem Bischof Wilhelm aber hatte das hierarchische Hochgefühl alle etwaige Pietät gegen die einstige geistige Pflegerin erdrückt. Das schien wenigstens seine Betheiligung an dem Strafverfahren vorauszusetzen, zu welchem ein allerdings arger Zecher-Krawall, den Pariser Scholaren an einem der letzten Tage vor den Fasten des Jahres 1229 in Bourg de St. Marcell angestiftet hatten [5]), Veranlassung gab. Alle Welt würde es gebilligt haben, wenn es dieserhalb zu einer gerichtlichen Untersuchung gekommen wäre. Statt dessen wurde ein brutaler Act der Rache vollzogen. Auf

Befehl der Königin Blanca, welche, wie man vermuthete, vornehmlich der Bischof aufgereizt hatte, sollte der Prevot von Paris den Unfug ahnden; in der That ahndete er die ihm verhaßte Ausnahme-Stellung der Universität. Das war der richtige Gedanke zunächst jener unglücklichen Scholaren, welche eines Tages von ihm und seinen bewaffneten Begleitern überfallen und, ohne daß man nach dem Grade der schuldigen Theilnahme an jenem früheren Excesse gefragt hätte, auf das Aergste gemißhandelt wurden. Aber auch die Docenten dachten ebenso: in Folge dessen war die Stimmung der Empörung bald die allgemeine; man kam überein, ihr einen augenfälligen Ausdruck zu geben. Die meisten Universitäts-Mitglieder verließen die Stadt, durch das Gelübde verpflichtet, nicht eher wieder zurückzukehren, bis ihnen Genugthuung zu Theil geworden sein würde. Von dieser aber war vorläufig so wenig die Rede, daß Wilhelm über diese „Frevler" die Excommunication verhängte[6]). Indessen selbst diese konnte die trotzigen Herzen nicht zur Buße erweichen; man pochte auf das Recht — schickte ein klagendes Schreiben nach Rom, den Papst zum Schutze aufzurufen. Und dieser zeigte nicht nur sofort Neigung, ihn zu gewähren; grade in dem Ringen mit den Schwierigkeiten, welche sich entgegenstellten, wurde die sich steigernde Energie seines Willens offenbar. Als die Vorstellungen in dem Briefe[7]) an Ludwig IX. und die Königin Blanca vom 26. November 1229 nichts gefruchtet hatten, erneuerte er dieselben freilich nicht sofort; aber das bewies nicht Mangel an Muth oder Gleichgültigkeit. Die Aufmerksamkeit, welche auch diesen Verhältnissen gewidmet wurde, blieb nicht nur die nämliche, sie wurde noch gespannter, den rechten Zeitpunkt zu erspähen: im April und Mai des Jahres 1231 ließ der Papst in dieser Angelegenheit nicht weniger als acht Schreiben[8]) ausfertigen, welche in dem Grade zusammenwirkten, daß die Wiederherstellung der Ordnung der Universität bereits in diesem Jahre begründet wurde[9]). Im Jahre 1237 sicherte ein außerordentliches Privilegium[10])

dieselbe für die Zukunft: das, was der Pariser Bischof als Erweis eines strafbaren Trotzes beurtheilt hatte, die eigenmächtige Suspension der Vorlesungen, sollte fortan zu Recht bestehen in allen Fällen, in welchen die akademischen Freiheiten geschädigt werden würden; Niemand wenigstens während der nächsten sieben Jahre befugt sein, gegen die Scholaren wie gegen den Rector, die Procuratoren und die Magister eine Censur zu verhängen ohne eine ausdrückliche päpstliche Ermächtigung[11]).

Dennoch hatte der durch dies Alles tief beleidigte Oberhirt der Pariser Diöcese eine solche, wie es scheint, nicht zuvor eingeholt, als er schon im Jahre 1240 einen neuen Eingriff in die Verhältnisse der Universität zu machen wagte. Es handelte sich dieses Mal in erster Linie um materielle Lehren, erst in zweiter um die der theologischen Facultät angehörigen lehrenden Personen; aber die Erinnerung daran erledigt doch die Schwierigkeit nicht, da ein Ausnahme-Fall in der Bulle Gregors IX. überhaupt nicht ausdrücklich bezeichnet ist. Allein die frühere vom 7. Juli 1228 datirte war doch ebenfalls nicht zurückgenommen, und Wilhelm mochte glauben, das daselbst ausgesprochene allgemeine Verbot unter Anwendung auf einen besonderen Fall lediglich zu präcisiren, als er nach Anhörung des Raths der Magister der Theologie mit Verhängung der Excommunication drohte. Das geschah in dem bischöflichen Decrete[12]), in welchem zwölf Sätze, unter diesen nachweislich zwei Averroistischen Ursprungs[13]) censurirt, zwölf andere jenen als Regulative des Glaubens und des Unterrichts entgegengesetzt wurden. Aber nicht die, welche bisher die ersteren aufgestellt und vertheidigt haben, sondern alle, welche künftig dergleichen aufstellen und vertheidigen würden, sollte das Anathema treffen.

Trotzdem ist es in den nächstfolgenden Jahren nicht ausgesprochen worden, obwohl dazu wahrscheinlich mehr als eine Veranlassung gegeben wurde. Denn die verbotenen Lehrsätze sind nachweislich nach dem Termine der Veröffentlichung des Decrets

von Docenten und Scholaren gebilligt worden[14]); was dem Bischof kaum verborgen bleiben konnte. Haben wir doch die verbürgte Nachricht, daß er die „falsche" Lehre der Averroisten[15]) von der durch die Immanenz des thätigen Verstandes bedingten wesentlichen Einheit der Menschenseelen[16]) vergebens zu bekämpfen sich bemühte. Zweimal berief er die Universität, um im Bewußtsein seiner Ueberlegenheit in dem Verständniß des Aristoteles und der Araber die Irrenden durch das Mittel der Streitrede zu überführen[17]); zweimal stieß er auf heftigen Widerstand.

Man hat ihn auch späterhin nicht brechen können. Jene Doctrin erhielt sich nicht nur als Fundament der Psychologie; sie wurde auch oder blieb[18]) mittelbar ein Mitträger der religiösen Aufklärung. Diese war geschäftig nach wie vor sich auszubreiten. Wie das geschehen sei, kann ein Ereigniß im Jahre 1247 zeigen, welches uns zugleich als ein Vorspiel der späteren gleichartigen ernsteren Conflicte gelten darf. Als Johann Brescain[19]) gewisse dogmatische Lehren in logischen Vorlesungen erörtert hatte und dieserhalb angeklagt war, gestand er die Heterodoxien freilich zu und schwur sie in Gegenwart des Bischofs Wilhelm ab[20]); aber statt die Verheißung zu erfüllen, dieselben zu widerrufen und zu bekämpfen, war er bemüht, sie zu entschuldigen und zu beschönigen. Das hatte die Entziehung der Lehrberechtigung in Paris zur Folge[21]), aber nicht zur einzigen. Kaum verlautete, daß in einem seiner öffentlichen Vorträge über die Natur des Lichtes[22]) Bedenkliches vorgekommen sei, als der Proceß fortgesetzt wurde. Denselben zu entscheiden, bestimmte Otto, Cardinalbischof von Tusculum[23]), Legat des apostolischen Stuhls, Freitag vor Weihnachten (1247) als Termin eines zweiten Verhörs, dessen Feierlichkeit indessen keineswegs so unbedingt einschüchterte, als man vielleicht erwartet hatte. Der Angeklagte läugnete freilich nicht die Wahrheit der Aussagen über die von ihm gebrauchten Worte, wohl aber die über den Sinn seiner

Worte. — „Anderes sei in anderen Redewendungen und in anderem Verstande von ihm vorgebracht“[24]).

Indessen dem Legaten klang diese Ausrede mehr als verdächtig. War nicht auch sonst bekannt, daß man seit einiger Zeit auf der Pariser Universität angefangen habe, dasselbe Thema in der theologischen und in der Artisten-Facultät zu behandeln[25])? — Was dabei herauskomme, zeigte das Beispiel dieses Docenten, der auf einem der Lehrstühle, welcher der letzteren angehörte, theologische Dinge „philosophisch“ erörtert hatte und darum meinte, „der Ketzerei“ gar nicht angeklagt werden zu können, weil diese und die Philosophie, als zwei specifisch verschiedene Größen, keinerlei Verhältniß zu einander hätten. Jenes Wort bezeichne eine kirchliche Kategorie, die Philosophie aber habe die ihr eigenthümlichen; die eine sei unmeßbar für die andere. Eine Selbstapologie höchst außerodentlicher Art und doch nur allzu bedenklich; eine Wiederholung dieses Falles mußte auf alle Weise verhütet werden. Zu dem Ende wurde nicht nur von dem Richterrathe die Verschärfung der schon verhängten Strafe beschlossen — weder in Paris noch an einem anderen Orte innerhalb des Bereichs der Legatengewalt, weder öffentlich noch privatim sollte Johann Brescain lehren dürfen[26]) —, sondern der Mann, welcher die executive Gewalt in Händen hatte, kam auch auf den klugen Gedanken, durch Hinweis auf das alte, den wissenschaftlichen Unterricht in Paris regelnde Statut, als ein noch gültiges, seien in Zukunft alle Verlegenheiten der Art wie die gegenwärtige zu vermeiden. Was diese verursacht hatte, war doch nichts Anderes als ein Act der Verletzung der hergebrachten Facultäts-Schranken gewesen. Wenn dagegen so, wie ursprünglich vorgeschrieben war, der Artist fortan nur philosophische Materien, der Theolog lediglich theologische methodisch erörtert, Jedermann sich innerhalb der Grenzen seiner wissenschaftlichen Zunft bewegt[27]): dann wird keinerlei Veranlassung zu der aus dem Munde dieses Angeklagten gehörten Ausrede, welche das Vorurtheil begründen könnte, die

philosophische Wahrheit sei eine andere als die theologische[28]), gegeben werden, dagegen der Ruhm der Reinheit der Lehre der großen wissenschaftlichen Anstalt wie bisher erhalten bleiben.

V.

Ohne Zweifel ein überaus zweckmäßiges Verfahren, wenn es überhaupt möglich wäre, die freie Gedankenbewegung durch eine polizeiliche Verordnung zu hemmen. Allein auch in diesem Falle erwies dieselbe sich als eitel. Statt daß die Strömung des Averroismus gebrochen wäre, wurde sie seitdem wahrscheinlich stärker, denn jemals. Man kann das allerdings in Bezug auf die zunächst folgenden Jahre nicht an Einzelheiten nachweisen. Allein wir sind berechtigt, im Hinblick auf spätere verbürgte Thatsachen, was die frühere Zeit betrifft, Lücken in der Ueberlieferung zu vermuthen. Grade das Verbot dürfte wie unter anderen Umständen, so auch unter diesen Viele zu dem Unternehmen gereizt haben, es durch Umgehung zu vereiteln. Vornehmlich der bezeichneten Partei ist es zuzutrauen, daß sie in der Kunst der Ueberlistung das Höchste zu leisten verstand. Zu offenbaren und zu verhüllen, bald anzudeuten, bald zu schweigen, je nach der Lage der Dinge keck anzugreifen oder die Operationen einer heimlichen Polemik zu verdecken, haben, wie man annehmen darf, diejenigen meisterlich verstanden, welche jenen verbotenen Satz von der doppelten Wahrheit nunmehr als das cardinale Dogma der Aufklärung, als das wichtigste Stück ihrer esoterischen Ueberlieferung betrachteten. Die studirende Jugend war dafür nur allzu empfänglich, — das ganze Quartier der Strohgasse[1]) darin eingeweiht. Hier lauschte man mit süßem Behagen auf jedes Wort, welches zeigte, in der Artisten-Facultät kenne man nach wie vor gewisse „Wahrheiten" des Kirchenglaubens nur als U n wahrheiten. Und diese zu hören, dazu muß sich in den letzten Jahren des sechsten Decenniums mehr als einmal die Gelegenheit

dargeboten haben. Denn im Jahre 1270 sah sich die Kirchenbehörde zu einem neuen Einschreiten bewogen. Am Mittwoch nach[2]) dem Feste des heiligen Nicolaus (6. December) wurden von dem Bischof Stephan Tempier von Paris abermals dreizehn Sätze verdammt, unter diesen sieben Averroistische[3]), und denen die Excommunication in Aussicht gestellt, welche sie wissentlich in Zukunft lehren würden. Daß das aber bisher schon geschehen sei, konnten die Artisten selbst nicht in Abrede stellen. Durch die wiederholte Censur geärgert, durch die Erwägung, daß das Privilegium Gregors IX. in seiner Geltung längst erloschen sei, von dem Vergeblichen einer Remonstration überzeugt, traten sie zu einer Berathung zusammen, um über einen gemeinsamen Schritt sich zu einigen[4]). Man sah sich zu dem Ende die Statuten an[5]) und fand, daß diese wirklich die Scheidung der Lehrfächer vorschrieben. Das Lob derselben war ein herkömmliches — wer auch unter den Scholaren hätte des Meisterwerks des Cardinals Simon[6]) gedenken können, ohne daß sein Herz höher geschlagen hätte? — und doch mußte man jetzt eingestehen, daß durch Ungehorsam die Pflicht der Pietät mehr als einmal verletzt worden sei. Das hatten manche Docenten nicht bedacht, denen das Recht der Lehrfreiheit über Alles ging. Hier und da wurden durch das Kritisiren theologischer Dogmen zum Hebel einer freigeisterischen Aufklärung die Katheder gemacht, welche doch für die Zwecke der philosophischen Forschung gegründet waren. Sollte es nicht zumal unter den dermaligen Verhältnissen rathsamer erscheinen, diese Aufgaben nach Maßgabe der Statuten ausschließlich zu verfolgen, als den Reizungen zu Uebergriffen nachzugeben, lediglich um die frommen Kirchenmänner zu empören? — Das waren etwa die Gedanken, welche in den ersten Monaten des neuen Jahrs vielleicht in mehreren Conferenzen der Facultäts-Genossen wohl nicht ohne Widerspruch erörtert wurden, endlich aber in dem Grade einleuchteten, daß man sich dafür entschied, denselben in einem selbständigen gesetzgeberischen Acte Ausdruck zu geben. Wenn

diesen die Corporation vollzog, ohne des jüngsten bischöflichen Erlasses zu gedenken, so konnte sie ihre Unabhängigkeit zu wahren scheinen und doch der bedrohlichen Censur entgehen. Also beschloß man in der Versammlung[7]) in der Genoveva-Kirche am 30. März 1271, daß fortan kein Magister und Baccalaureus eine speciell theologische Frage insbesondere in Betreff der Trinität und Incarnation behandeln, keiner eine der Theologie und Philosophie gemeinsame gegen den Glauben entscheiden dürfe[8]). — Wird Jemand dieses Gesetz übertreten und amtlich verwarnt innerhalb dreier Tage nicht widerrufen, so soll die Ausschließung erfolgen. — Alle Anwesenden gelobten unter Leistung des Eides in die Hand des Rectors[9]) die Beobachtung des Beschlossenen und bestimmten, daß jeder neu Antretende zu schwören habe, allen neuen Baccalauren das nämliche feierliche Versprechen abnehmen zu wollen. Zur Beglaubigung dessen ward die Urkunde vom 1. April (1271) ausgefertigt[10]), die dessenungeachtet Zweifel genug an der Aufrichtigkeit der Unterzeichner erregt. Daß wenige Monate nach Veröffentlichung des bischöflichen Erlasses, ganz unabhängig von diesem Druck sämmtliche Artisten wirklich ihre Meinung sollten geändert haben, hat keinerlei innere Wahrscheinlichkeit. Wir haben im Gegentheil Grund, eine durch die Rücksicht auf Verhältnisse, welche uns freilich nicht deutlich sind, begründete Anbequemung anzunehmen. Und selbst diese kann nicht allzu lange gedauert haben: jedenfalls haben viele von denen, welche das Gelübde geleistet hatten, dasselbe schon einige Zeit nach dem erwähnten Termine verletzt, spätestens im Jahre 1275. Denn gegen Ende desselben, wenn nicht schon früher, empfing der päpstliche Stuhl geheime Mittheilungen über gewisse den Glauben gefährdende Irrthümer, welche den Ruf derjenigen Hochschule beflecken, „welche bis dahin die reine Lehre so treu vertreten habe". Also urtheilte vor der Welt auch Papst Johann XXI.[11]), der die Pariser Zustände als ganz andere kennen zu lernen in seinen früheren Lebensverhältnissen Gelegenheit genug gehabt hatte.

Einst selbst dort Docent, unter dem Namen Peters des Spaniers als Schriftsteller berühmt [12]), war er als Cardinal „der große Sophist, Logiker, Disputator und Theolog", wie Salimbene [13]) meint, geblieben, aber doch auch ein Anderer geworden. Man konnte nicht bemerken, daß er das zu verbergen sich bemühte. Wie er vor seiner Stuhlbesteigung dem in Bezug auf Gläubigkeit verdächtigten Johann von Parma, dem großen Franciscaner-General, in der Stunde der Gefahr sich als Freund bewährt hatte: so zeigte er auch nach derselben die nämliche leidenschaftliche Sympathie für ihn [14]). Den Mann, welchem Manche zutrauten, jenes mehr als nur antikatholische Buch abgefaßt zu haben, welches als das merkwürdigste literärische Denkmal [15]) der religiösen Aufklärung und der Geschichte dieses Ordens später von uns besprochen werden soll, konnte er nicht entbehren; der Umgang mit ihm war ein völlig unbefangener, — in Italien allgemein bekannt. Dagegen die Nachrichten über die noch unenthüllten Agitationen des Unglaubens in Paris erweckten seinen Ketzereifer. Schon am 18. Januar 1276 wurde von ihm der Brief ausgefertigt [16]), welcher den Bischof daselbst mit der Untersuchung beauftragte; er sollte die Personen, welche die Irrlehren mündlich oder schriftlich verbreiteten, wie die Stätte ausmitteln, wo das geschehe, und darüber berichten.

VI.

Diesem Befehle ist der Bevollmächtigte wahrscheinlich überaus gern nachgekommen. Er wußte vielleicht nicht nur das, was genauer in Erfahrung zu bringen er soeben aufgefordert war, sondern auch das Weitere, daß es mit der gerühmten Reinheit der Lehre in seiner Diöcese seit Jahren sehr mißlich stehe [1]). Thesen der Averroisten waren längst im Widerspruch mit den bedrohlichen Decreten auf der Universität ausgesprochen und vertheidigt, daneben aber auch andere bedenklichen Inhalts sei es hier [2]), sei es

anderswo vorgetragen, welche mit seinen Ansprüchen an correcte Kirchlichkeit nicht stimmten. Sei es nun, daß er auf Veranlassnng seiner Relation an die Curie von dieser ausdrücklich von Neuem beauftragt war, sei es — und das dürfte das Wahrscheinlichere sein — daß er das erwähnte apostolische Schreiben als eine Mahnung zur Verhängung einer neuen Censur verstand, er verfolgte seitdem mit Lebhaftigkeit den Gedanken, die Macht des Unglaubens durch eine massenhafte Verurtheilung zu brechen. Altes und Neues, Katharisches und Waldensisches, Averroistisches und das, was sich dafür ausgab, Verdächtiges und Zweideutiges[3]) sollte möglichst präcis formulirt und in ein Register gebracht werden, welches Jedermann nachschlagen könne, um seine Unwissenheit in Betreff der rechten Lehre augenblicklich zu heben. Aber dasselbe allein anzufertigen mochte denn doch zu gewagt erscheinen. Das Herkommen war dawider und er selbst vielleicht der Selbsterkenntniß insoweit fähig, daß er das Bedürfniß eines Beiraths fühlte. Aber die Art der Zusammensetzung desselben war der Gegenstand einer weiteren noch wichtigeren Frage. In denselben die theologischen Lehrer insgesammt zu berufen, hatte wohl seine Bedenken; denn unter diesen waren nicht wenige, welche eben das gelehrt hatten, was in Zukunft nicht mehr gelehrt werden sollte. Wie hätte man die herzliche Zustimmung zu der Verdammung der eigenen Lieblingssätze von ihnen erwarten können? — Und der Gedanke, ihnen diese durch irgend welche Mittel der Einschüchterung abzunöthigen, mochte in Erinnerung an gewisse Ereignisse der jüngsten Vergangenheit sich auch nicht empfehlen. Sicherer schien es doch zu sein, die Zahl der Stimmenden aus dem Kreise der Akademiker durch Auswahl zu beschränken, durch Zuziehung mancher hohen Prälaten und anderer verläßlicher und verständiger Männer zu erweiteren[4]).

Und dazu ist es in der That nach Stephans Absicht gekommen; dennoch wurde diese selbst wenigstens theilweise vereitelt. Die Liste der zu Berufenden scheint nicht ohne Mißgriffe festgestellt

zu sein. Wir erfahren von Heinrich von Gent, dem gewissenhaften Kritiker der Lehre des Thomas von Aquino, selbst, daß er den Verhandlungen, welche am Sonntage Lätare des Jahrs 1277[5]) geschlossen wurden, beigewohnt habe; aber es waren auch erbitterte Anti-Thomisten von dem Bischof eingeladen, der diese ihre Richtung nicht übersah, gleichwohl aber an ihrer Parteigenossenschaft, an dem treuen Mitwirken zu seinem Zwecke nicht zweifelte, weil er das Andere nicht wußte, daß diese Leute, welche er als Franciscaner kannte, der Denkart nach selbst Krypto-Averroisten waren. Diese Hypothese eines scharfsinnigen Franzosen, welche ich an einer anderen Stelle dieses Bandes begründe[6]), macht zunächst die von Zeitgenossen herrührenden Andeutungen verständlich, daß es sei es auf den vorhergegangenen Conferenzen sei es auf der Schlußversammlung sehr tumultarisch zugegangen sei; wir begreifen aber auch auf Grund derselben das Ergebniß der Berathungen, die — ebenfalls schon damals lebenden Kritikern anstößige — heterogene Natur der einzelnen censurirten Sätze. Es bestand dort nicht nur eine Mehrheit von Parteien[7]), es hat auch ein offener und heimlicher Kampf Statt gefunden: die eine derselben hat gesiegt, indessen nicht unbedingt. Diesen Erfolg hatte jene große Majorität, welche dem Pariser Prälaten in Allem zu Willen war und muthmaßlich bei diesen Besprechungen das große Wort führte. Ueberdies war an eine gewissenhafte Prüfung und Ueberlegung da nicht zu denken, wo ein leidenschaftlicher und engherziger Dogmatismus zu einer reichen Füllung des Index drängte. Aber diejenigen Mitglieder der Minorität, welche Averroistische Franciscaner waren, haben diesen Verketzerungstrieb der Versammlung doch auch ihren Interessen dienstbar zu machen verstanden. Als sie ihre Lieblingsthesen in die Reihe der zu verdammenden Sätze eintragen[8]) und sich außer Stande sahen, Widerspruch zu erheben: versüßten sie sich den Aerger darüber durch den Gedanken an ein Mittel, der siegenden Majorität in der Folge eine peinliche Verlegenheit zu bereiten. Damit Niemand

in Zukunft sagen könnte, daß hier ein Schlag gegen die Franciscaner geschehen sei, sorgten sie dafür, daß der Blick des Lesers auf eine Stelle sich richtete, an welcher er die nur zu deutlich von Franciscanern gegen Andere aufgestellte Anthithesen erkennen mußte. Sie erreichten es, daß in den Index auch einzelne Sätze [9]) eingetragen wurden, welche keinem anderen angehörten, als dem von den Dominicanern hochgefeierten Orakel der Orthodoxie, dessen Mund erst vor kaum drei Jahren sich geschlossen hatte. Heinrich von Gent mußte es erleben, daß ein Artikel vielleicht sogar durch ausdrückliche Beifügung des Namens des Thomas verziert ward [10]). Jegliches Bedenken blieb schließlich unberücksichtigt; man setzte das Geschäft der Registrirung eifrig fort. Als aber zweihundert und neunzehn Nummern [11]) zu Papiere gebracht und einigen berichtigende Gegenerklärungen beigefügt waren: meinte man, die Urkunde sei für dieses Mal zu schließen. Sie sollte in doppelter Form [12]) erscheinen, einmal lediglich als ein Verzeichniß censurirter Sätze, sodann mit einem vorgesetzten offenen Briefe des Bischofs als Einleitung versehen. Dieser hielt für gut, in letzterem außerdem eine Anzahl Schriften zu verbieten: „das Buch von der Liebe", „das von der Nekromantie" — das Eine wie das Andere, damit Niemand mit Unwissenheit sich entschuldigen könne, durch Anführung der Anfangsworte des Textes gekennzeichnet; ebenso jegliche Zauberbücher sollte fortan Niemand mehr lesen [13]). —

Entweder schon am Tage der Schlußversammlung oder bald darauf schritt man zur Veröffentlichung. Man brauchte wohl nicht lange zu warten, um wenigstens das Eine oder das Andere über den ersten Eindruck zu hören, welchen das lesende Publicum empfing: das Grelle der Contraste, das Widerspruchsvolle des Inhalts [14]), die auffälligen Differenzen [15]) des zweifachen Textes fielen ohne Zweifel den meisten Lesern auf. Schärfer Blickende aber — das wissen wir sicher — erkannten, daß nicht wenige der hier numerirten Artikel überaus zweideutig und schon darum ver-

besserungsbedürftig seien, andere die Lehrfreiheit in unverantwortlicher Weise einschränkten, andere endlich unverständlich lauteten oder auf Mißverständnissen der ächten Lehre der Urheber beruheten[16]).

VII.

Das mochte auch der eine oder andere der Averroisten denken, wenn sein Blick auf gewisse Nummern dieses Verzeichnisses fiel. Welche unter denselben ihre Lehren darlegen sollten, darüber war kein Zweifel. Auch gab es schwerlich unter ihnen auch nur einen, welcher nicht manche der von ihm selbst ausgesprochenen Sätze hier wiedererkannt hätte. Aber daneben standen andere, welche dieser genehmigte, jener mißbilligte. Die meisten waren — das mußte man einräumen — von Mitgliedern der Partei aufgestellt worden, aber darum doch vielleicht nicht im Sinne der Meisten. Nicht als wenn die materielle Lehre unter ihnen selbst controvers geworden wäre; aber über die Wahl der Formeln, welche man vor dem großen Publicum zu gebrauchen habe, scheint das Urtheil verschieden gelautet zu haben[1]). Die Averroisten ohne Ausnahme erkannten einander an als die schlechthin Verneinenden im Gegensatze zu der positiven Lehre der Kirche; allein inwieweit dieser Gegensatz zu verhüllen, inwieweit offen einzugestehen sei, darüber hat man muthmaßlich sich nicht zu einigen vermocht. Kann man dies annehmen, so darf der allerdings auffällige Widerspruch namentlich jener zwei in das Verdammungsdecret gleicherweise aufgenommenen Phrasen, die zu erklären und zu beurtheilen unsere spätere Aufgabe[2]) sein wird, an der Aechtheit der einen oder anderen nicht irre machen. — Noch viel weniger an der Einheit der Tendenz der Partei.

Diese wurzelt in den Principien der Wissenschaftslehre, welche von ihnen in schroffer Antithese gegen die herkömmliche Scholastik aufgebaut wurde. Die letztere, im Großen und Ganzen, von

uns bereits bekannten Ausnahmen[3]) abgesehen, unterschied zwischen der Philosophie als einer rationellen und der Theologie als einer autoritative Mittel verwendenden Wissenschaft. Und wenn auch hier Beweisführungen genug versucht wurden, welche bei einer reinlichen Theilung lediglich dort an der Stelle gewesen wären, so hatten sie doch eine überaus bedingte Geltung. Alles Das, was an rationeller Evidenz mangelte, sollte zuhöchst durch die Autorität gedeckt werden. Die Theologie war eine privilegirte Wissenschaft: sie lehrte noch ungleich Sichereres als die Philosophie; aber den Ansprüchen, welche diese an eine Argumentation machte, dazu bestimmt, das natürliche Bewußtsein zu überzeugen, brauchte sie nicht zu genügen. Sobald sie sich auf gewisse durch eine übernatürliche Legitimation geheiligte Gemeinplätze zurückzog, sollte das Recht einer weiteren Kritik aufhören. — Nach der Lehre der Averroisten gab es nur Eine Wissenschaft[4]), die Philosophie, nicht mit Einschluß, sondern mit Ausschluß der Theologie, — nicht eine niedere, welche nur die natürlichen Objecte mittelst der Kategorien des rein menschlichen Erkennens zu bewältigen hätte, und eine höhere, welche diese Mittel in Bezug auf eine angeblich übernatürliche Offenbarung nur gebrauchte, um deren Ohnmacht zu erweisen, sondern Eine sich selbst gleiche, welche nirgends Schranken ihrer Hoheitsrechte anerkannte[5]). Nichts auf Erden und im Himmel, kein Problem, und wenn es auch das Heiligste beträfe, nicht irgend welche Positivität kann der Prüfung entzogen werden. Die unbedingte Voraussetzungslosigkeit[6]) ist die Weihe ihrer Jüngerschaft; die in den „ewigen Wahrheiten"[7]) gegründete Erkenntniß das alleinige Werkzeug ihrer Methode. Also darf man die Fragen nicht unterscheiden, nicht von der einen sagen, daß sie supranaturaler, von der anderen, daß sie rationaler Art sei; alle sind gleichgewerthet, sei es zu bejahen sei es zu verneinen nach dem einzigen Kriterium der Vernünftigkeit. Alles Undenkbare ist auch objectiv unmöglich. Die Theologen reden freilich vom Uebervernünftigen; aber man braucht nur einmal zu versuchen,

die vernünftigen Einwürfe „der Ungläubigen" durch vernünftige Beweise zu widerlegen [8]), um die Unmöglichkeit zu erkennen und zu dem Geständnisse genöthigt zu werden, daß es dergleichen für das Wissen nicht giebt.

Wohl aber, fügten zuweilen die Averroisten mit der Miene wohlmeinender Apologeten hinzu, „für den Glauben". Dieser hat ja seine aparte Wahrheit nicht neben, sondern in Widerspruch mit dem Wissen. Das Nämliche, was das Wissen als falsch erkennt, gilt als wahr dem Glauben [9]) „den Gläubigen".

Von diesen also haben sie sich unterscheiden wollen. Das ist nicht lediglich ein hypothetischer Schluß; wir erfahren von einem zeitgenössischen Gewährsmann, daß die Averroisten unter Umständen von den Katholiken in der dritten Person redeten [10]). Aber ebenso sicher ist das Andere, daß sie in manchen Fällen in die Zahl auch eben dieser sich mit einschlossen. Ja einige unter ihnen haben vielleicht constant sich so geäußert, als wären sie die Gläubigen und Wissenden zugleich [11]). Die Doctrin von der doppelten Wahrheit (welche in der Urkunde über die gerichtliche Verhandlung mit Johann Brescain demselben freilich noch nicht ausdrücklich zugeschrieben [12]), aber doch als Prämisse seiner Unterscheidung der theologischen und logischen Methode vorausgesetzt war, dagegen in dem Rescript [13]) des Bischofs Stephan Tempier vom Jahre 1277 als Irrthum einer Partei der Pariser „Studenten" zum ersten Male in aller Form gerügt wird) hätte demnach für diese Averroisten die Bedeutung eines auch religiösen Bekenntnisses gehabt. Dieselben würden demnach den schroffen Dualismus, welchen sie lehrten, zugleich in ihrem eigenen Bewußtsein erfahren haben: dies entsetzliche über die Menschennatur verhängte Schicksal hätte grade von ihnen um so heftiger beklagt werden müssen, je deutlicher die Erkenntniß war, daß der Zwiespalt durch keinerlei Mittel jemals ausgeglichen werden könne. Die Hoffnung, daß der künftige Fortschritt der Wissenschaft dies bewirken dürfte, konnte nicht trösten; denn dieser

war ja von vornherein ihre eigene Bahn angewiesen, welche sich niemals mit der parallel laufenden des Glaubens schneiden konnte. Und das Eingreifen einer mittlerischen Macht war ebenfalls so gewiß undenkbar, als der Gegensatz ernstlich und unzertrennlich von einer bleibenden Zweiheit absolut verschiedener und wesentlicher Bedürfnisse des Einen Menschengeistes [14]) gefaßt wurde. Dieser müßte, um zur Befriedigung seiner selbst zu gelangen, das eine nicht weniger stillen als das andere, und doch würde dieser Versuch grade dazu führen, daß er die Qual der schneidenden Disharmonie um so schmerzlicher erlebte — wenigstens unter der Voraussetzung, daß die beiden „Wahrheiten" gleich sichere Realitäten, zwei Gewißheiten von der nämlichen Stärke wider einander wären.

Aber das ist wahrlich nicht die Ansicht dieser Aufklärer gewesen. Sie waren, wie es scheint, alles Andere eher als melancholische Selbstquäler oder unglückliche Zweifler, die nach Versöhnung lechzten. Nicht die Angst des ruhelosen Suchens, vielmehr der Stolz und die Selbstgenugsamkeit war denjenigen eigen, welche, durch das Wissen gesättigt, als heitere Weltkinder lebten. Wie hätten sie sich über einen Widerspruch härmen sollen, welcher so ganz anders gemeint war, als er von gewissen Leuten verstanden werden mußte! — Sie sprachen von demselben nicht in dem Sinne, als wäre er ein ihnen selbst unüberwindlicher, nicht in dem Tone der Klage: jene vielgebrauchte Formel war im Grunde nur die in ein Räthselwort gehüllte Lösung eines Räthsels, welches thatsächlich vorlag in den Zuständen des menschlichen Bewußtseins.

Dasselbe verlangt allerdings — das ist die Lehre der Averroisten, welche hier nur einzelne Sätze Berengars von Tours [15]) wiederholt, — in Allem nach Wahrheit; aber in anderer Weise das gewöhnliche, in anderer das durch das Denken sich läuternde. Diesem gilt als Wahrheit lediglich jene freie Wahrheits-Erkenntniß [16]), welche eins ist mit der Gewißheit, zu der man

nicht anders gelangen kann, als durch das kritische, in vernünftigen Beweisen[17]) sich selbst erzeugende Wissen. Jedermann, welcher jene Wahrheit sucht, findet sie nur, wenn er, in dieses Wissen eingeweiht, zu untersuchen sich befähigt hat. Das Resultat ist Ueberzeugung. Sie kann nicht anders entstehen als aus Abwägung der Gründe, nicht irgend welcher probabler, sondern schlechthin nöthigender[18]). Diese erkennen und die ewigen Wahrheiten[19]) erkennen, welche nicht durch Gottes Willen[20]) autorisirt sind, sondern eine von ihm unabhängige Existenz haben, ist Ein und Dasselbe. Die Gewißheit in dieses Worts ureigenem Sinne und die Voraussetzung, die Gewißheit und die Autorität widerstreiten sich[21]), — das ist die uns längst bekannte, von Anderen ebenso deutlich ausgesprochene Thesis, welche indessen diese Aufklärer anders gebrauchen. Auch Berenger von Tours[22]) und Abälard[23]) hatten sie einst vertheidigt, zwischen den Unmündigen des Autoritätsglaubens und den zum Wissen berufenen Mündigen in bedenklicher Weise unterschieden, aber darum doch keinen Wesensunterschied zweier Menschenclassen mit Bewußtsein gelehrt, sondern die Erziehung Aller zur Mündigkeit wenigstens als Ideal betrachtet und grundsätzlich ein Wissen von der Wahrheit des Glaubens erzielt. Die Averroisten dagegen, mit beiden darin einverstanden, daß die „Gewißheit der Gläubigen" richtiger Gehorsam gegen die bürgschaftliche Autorität zu nennen sein würde und deßhalb das Gegentheil der ächten sei, läugneten mit der Aechtheit auch das Sein der Gewißheit und mit diesem das Sein der Wahrheit als objectiver. Die Gläubigen meinen diese freilich ebenfalls, ja ausschließlich zu haben; sie reden von „Dogmen" als von Satzungen eines vorgeblich göttlichen Willens, welcher, wie man sagt, über die Wahrheit verfügt[24]). Allein damit wird eben jener theologische Gottesbegriff vorausgesetzt, welchen als Gebilde der unwissenschaftlichen Vorstellung die Philosophie aufzulösen hat. Diese kennt keine souveräne Macht, welche höher stände als die Wahrheit; diese ist dies um ihrer

selbst willen, daher in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Die Theologie dagegen und die von derselben bethörten Gläubigen bekennen sich zu der Formel „die Wahrheit ist dies, weil Gott es also will[25].“ Was ist also natürlicher, als daß diese Leute von unbegreiflichen Dingen des Glaubens reden? Willkührliches läßt sich ja nicht begreifen, wohl aber, daß der eine Gottesbegriff den anderen ausschließt. Der eine ist nur da, wo der andere nicht ist; nicht ein und dasselbe Subject kann beide zugleich, sondern nur das eine diesen, das andere jenen haben. Das Bewußtsein der Glaubenden und Wissenden ist ein zwiefaches, darum die Wahrheit eine „zwiefache“ und wird so gewiß zwiefach bleiben, als der Gegensatz der glaubenden und wissenden Naturen ein nicht aufzuhebender ist. Die ersteren als die Unaufgeklärten haben an dem supranaturalen Dogma „die Wahrheit“, weil der einmal für den Knechtsdienst der Autorität gestimmte Glaube nicht anders auffassen kann als dieser Stimmung gemäß; einem fälschenden Spiegel ähnlich entstellt er das Bild, welches in seiner Reinheit sich reflectiren sollte, bis zur Carricatur und meint in diesem Bilde gleichwohl die Wahrheit zu schauen. Die Wissenden dagegen schauen diese wie jenes, — ein Doppelbild; aber nicht, um von beiden gleich angezogen die Qual des Widerspruchs zu erleben, sondern in dem einen erkennen sie sicher den reinen Reflex der ächten Wahrheit, in dem andern das Trugbild des Wahns. —

Die autoritative Wahrheit ist verläugnet, die des Wissens ausschließlich bekannt; der Glaube gestürzt, das Wissen geblieben; — der originale Text der Phrase erhalten, aber nach Maßgabe einer ganz anderen Auslegung verstanden, als ursprünglich angezeigt zu sein schien.

VIII.

Ob dieselbe aber auch allseitig gerechtfertigt werden kann? Sollte es gelingen, die Bejahung der Frage zu begründen, so wäre bewiesen, daß die Averroisten selbst ohne verhältnißmäßige Originalität die Gedanken der Nihilisten[1]) im zwölften Jahrhundert wiederholt, dieselben nur in einer paradoxen Formel ausgeprägt hätten. Diese erfunden zu haben, bleibt in jedem Falle ihr unbestrittener Ruhm. Sie haben sie weder bei Averroes lesen können, noch bewahrten sie den Sinn der von ihm über das Verhältniß der Wissenschaft zu der Religion abgegebenen ausdrücklichen Erklärungen[2]). Aber einer seiner heimlichen[3]) Gedanken, welcher dem „Volke" nicht verrathen werden sollte, ist ohne Frage darin offenbar geworden; zugleich aber die Consequenz einer anderen Gedankenreihe: die katholische Scholastik selbst in ihrer Ueberspannung der Differenz der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit hatte bereits im dreizehnten Jahrhundert die Prämissen vorbereitet[4]). Das viel citirte Wort von der doppelten Wahrheit ist demnach keineswegs in der katholischen Kirche lediglich von auswärts übertragen, sondern selbst doppelten Ursprungs, aber von den Pariser Averroisten zuerst ausgesprochen und gebraucht.

Und sollte das nicht zuweilen in einer Weise geschehen sein, welche die Meinung veranlassen konnte, diese Sprecher selbst seien bereit, als Gläubige eben das als wahr anzuerkennen, was sie nicht umhin könnten als Philosophen zu verwerfen? — In der That, sie müssen von Manchen, mit denen sie sich unterredeten, ja von dem bischöflichen Censor selbst im Jahre 1277 so verstanden sein. Denn dieser würde sicher sich in einem ganz anderen Tone geäußert haben, hätte er in den manchen Lehrsätzen beigefügten, den Unterschied der theologischen und philosophischen Wahrheit betonenden Clauseln das nackte Bekenntniß ihres Unglaubens gelesen.

Demnach scheint das, was wir im vorigen Capitel erörtert haben, durch das Zeugniß der Geschichte widerlegt zu werden.

Keineswegs. Dasselbe bringt eine Bestätigung unserer Erörterung, — zugleich aber, wenn wir nicht irren, den noch fehlenden Aufschluß über die letzten Ziele der Diplomatie dieser Aufklärer. — Wenn der Pariser Bischof die Averroisten wirklich für jene unglücklichen Dualisten gehalten hat, welche unter dem Widerstreit von Glauben und Vernunft seufzten, so zeigt das nur, daß sie als geschickte Spieler sich fähig erwiesen, den Eindruck zu machen, den sie unter anderem beabsichtigten. Sie wollten meiner Meinung nach in vielen Fällen so beurtheilt werden, wie sie von Jenem beurtheilt worden sind. Ihre charakteristische Formel sollte doppelsinnig sein. Exoterisch verstanden konnte sie eine wirksame Schutzwaffe gegen gefährliche Attentate werden. Lautete sie doch in der That wie ein partielles Bekenntniß. Ja es lag vielleicht am nächsten, sie also zu deuten, — für Unbeirrte, wie für diejenigen, welche man unter gewissen Umständen zu beirren verstand. Inquisitorischen Clerikern wollte mancher Averroist als treuer Sohn der Kirche erscheinen, ja als der treueste; man „glaubte" ja da, wo man nicht nur nicht sah, sondern sogar den Widerspruch sah. Das berühmte unzählige Male wiederholte Wort des letzten der Kirchenväter[5]), „der Glaube hat kein Verdienst, welchem die menschliche Vernunft die Gewähr giebt," schien in diesem Falle durch ein außerordentliches Beispiel erläutert zu werden. Eine augenscheinlichere Huldigung der Autorität war doch nicht denkbar, — aber auch keine, welche in den damaligen Zeitverhältnissen verhängnißvoller hätte werden können.

Wer bis dahin mit der Hypothese von der Möglichkeit einer Vermittelung von Glauben und Wissen sich getröstet hatte, sollte nunmehr erfahren, daß schon der Versuch, eine darauf bezügliche Formel aufzustellen, den Zurückgebliebenen verrathe. „Die Wissenschaft" hatte jetzt das grade Gegentheil entschieden; und ebenso

entscheidend war der Eindruck, welchen diese Verkündigung machte. Am allerwenigsten konnten sich ihm jene Vermittelungstheologen[5a]) und die von ihnen Gebildeten entziehen, welche überhaupt nicht allzu fest im Dogma dasselbe nur insoweit zu vertheidigen wagten, als die natürlichen Analogien Begründungen boten. Soviel sie auch davon reden mochten, daß man glauben müsse, um zu wissen, ihr persönlicher Glaube war, wie anzunehmen sein dürfte, nur zu sehr durch den verständigen Beweis bedingt. Wurde dieser hinfällig, so wankte auch jener. Indessen diese Erfahrung hatten sie wohl in dem Grade wie jetzt noch nicht gemacht oder sie doch nicht eingestanden; dieses Eingestehen würde ja ein Verrathen der eigenen Ohnmacht gewesen sein. Wie aber hätten eine Demüthigung dieser Art Männer ertragen können, in deren Munde die „Wissenschaft" vielleicht das dritte Wort war? — Sie waren auch schwerlich bisher in ernste Verlegenheit gekommen. Erwies sich die eine Argumentation etwa nicht haltbar, flugs war eine neue vorbereitet; schlug das eine apologetische Mittel nicht sofort an, so erdachten sie ein zweites, stolz in dem Bewußtsein, zeigen zu können, daß der wahre Glaube durch das wahre Wissen bestätigt wird. Jetzt mußten sie hören, daß grade von denen, von welchen als ebenbürtig anerkannt zu werden ihnen besonders wichtig sein mochte, alle Unternehmungen dieser Art im Princip verurtheilt wurden. Nicht nur die Lösung, sondern schon die von den Vermittelungstheologen gestellte Aufgabe sei verfehlt. Den Wissenden, welche zugleich die Gläubigen bleiben wollten, bleibe nichts Anderes übrig, als den Köhlerglauben der Autorität mit den gemeinen Katholiken zu theilen und außerdem die Thorheit desselben zu erkennen. Ein Schicksal, welches grade den so Gestimmten als unerträglich erschien: die Phrase der Averroisten klang wie ein Hohn auf ihre ganze wissenschaftliche Stellung. Sie waren — so vermuthen wir[6]) — empört und fühlten sich beschämt, aber vielleicht auch in geheimnißvoller Weise angezogen und zwar um so stärker, je heftiger

das Paradoxe des Ausdrucks zum Grübeln reizte. Endlich waren sie im Reinen, die neckende Formel in ihrer ironisirenden Tendenz wurde offenbar und damit die Möglichkeit des esoterischen Verständnisses gefunden. Man konnte es wiedergeben in der anderen Formel: „Glauben und Wissen schließen sich aus, Glauben oder Wissen.“ In der That, was als ein Nebeneinander für die Unberufenen ausgesagt war, das sollte von den zur Lösung der Räthselrede Berufenen als ein Dilemma entdeckt werden. Statt an den unfruchtbaren Vermittelungen, denen man Jahrhunderte lang so viele Mühe gewidmet hatte, sich ferner zu betheiligen, ward jetzt Jedem, welcher das Bedürfniß des Wissens hatte, zugemuthet, für das Wissen wider den Glauben sich zu entscheiden, trotzdem die Entscheidung durch den fortgesetzten Gebrauch der ursprünglichen Formel zu verbergen.

Indessen das Letztere zu thun, scheint doch Manchem allzu peinlich gewesen zu sein. Das Geheimniß des Wissens treu zu bewahren, das Bewußtsein um die eigene Ueberlegenheit nicht zu verrathen, haben zu allen Zeiten nur Einzelne vermocht. Wie viel weniger diejenigen, welche erst vor Kurzem die Weihe des Averroismus empfangen hatten. — Grade als Neulinge mochten sie die um so stärkere Versuchung fühlen, „den Gläubigen“ die Erhabenheit ihres dermaligen Standpunktes erkennbar zu machen, um an dem also bereiteten Aergerniß sich zu weiden. Lange genug hatten sie selbst sich mit dem Gedanken an eine Vereinbarung des Glaubens und Wissens getäuscht und gequält. Jetzt endlich waren sie freilich die freien; aber die Nachwirkungen der Jahre lang vertheidigten Ansicht dauerten fort: gewöhnt an das Verhältniß, in welchem sie so lange zu denen gestanden hatten, welche so oft den Beweis von ihnen begehrt, durch die Erinnerung an das Vergebliche ihrer apologetischen Mühen geplagt, von dem überreizten Selbstgefühl verführt, verriethen wahrscheinlich vor allen diese jungen Apostaten der Theologie die Mysterien der neuen philosophischen Weisheit.

„Die theologischen Redeweisen sind in Fabeln gegründet [7])", lautete der Spruch, bestimmt, einen Jeden zu enttäuschen oder zu verhöhnen, welcher auf die Stimme der Theologen noch hörte. Der Satz war schwerlich im Sinne der ganzen Schule [8]), vielleicht haben einige ihrer Glieder sogar über Fälschung oder Mißverständniß der ächten Lehre geklagt —, und doch, er war der unverblümte Ausdruck eines ihrer wichtigsten Gedanken. Man kann denselben die Formel nennen, in welcher das esoterische Verständniß des Satzes von der doppelten Wahrheit in populärer Sprache zum Besten „der Gläubigen" ausgeprägt war.

IX.

Diese, wenn sie anders der neuesten Entscheidung der „Wissenden" sich unterwarfen, brauchten nun nicht mehr durch die bisherige Tagesfrage [1]) sich beunruhigen zu lassen, — sich selbst nicht mehr durch die Lectüre dicker Bände der apologetischen Literatur zu martern; die definitive Antwort auf jene lautete jetzt, „keine Religion ist die wahre", weil Religion und Wahrheit (Wahrheitserkenntniß) sich ausschließen, alle Religionen verunstaltende Bilder eben dieser, alle Mischgebilde von Wahrheit und Irrthum sind. Die Theologie darf man füglich als Mythologie bezeichnen. Allerdings sie weiß das nicht nur nicht, sie meint sogar der Wissenschaften höchste zu sein. Sie redet von Offenbarung, als wäre sie eine unmeßbare Größe, von einer heiligen Geschichte als einer den Regeln des sonstigen Geschehens nicht unterstellten; und wenn sie zu beweisen vorgiebt, so thut sie das immer unter Vorbehalt: was nach den sicher erkannten Weltgesetzen unmöglich ist, wird unter Berufung auf eine durch übernatürliche Autorität geheiligte Ausnahme für möglich ausgegeben [2]), der Vernunft schließlich zugemuthet, sich dem Glauben gefangen zu geben [3]). Allein das Alles sind Erklärungen, welche, weit entfernt die höhere wissenschaftliche Stellung zu begründen, im Gegentheil die Grund-

lage des Urtheils über die wissenschaftliche Ebenbürtigkeit erschüttern. Alle Theologie ist Scheinwissenschaft, eine Mißgeburt von Vernunft und Glauben, ein wirres Gemisch von scheinbar Religiösem und Irrationalem, ein Hinderniß der freien Entwickelung der Intelligenz [4]). Ihre Existenz wird nicht bedingt durch ihre Fortbildung; statt von dieser kann man nur von Selbstauflösung reden, von Auflösung ihrer selbst in Philosophie, in die allgemeine Wissenschaft im Gegensatze zu der zünftigen, in die Weltweisheit [5]) im Unterschied von der Gottesweisheit der Clerikalen. Was diese Entzückung und Vision nennen, ist nicht als objectives Geschehen aus dem Eingreifen einer transcendenten Macht, sondern nach den Lehren der rationalen Psychologie [6]) zu erklären, als eine natürliche Selbsttäuschung zu betrachten; alles Supranaturale hat man als Gebilde der nothwendig sich verirrenden religiösen Vorstellung zu beurtheilen, vor allen die Voraussetzung einer Offenbarung durch die Kritik zu erschüttern. Auf eine solche (— dieser Gedanke, allerdings von der Ueberlieferung den Averroisten nicht ausdrücklich zugeschrieben, ist doch die nothwendige Prämisse der sicher verbürgten hierher gehörigen Sätze —) berufen sich ja alle positiven Religionen; jede will die einzige sein mit Ausschluß der anderen. Die unparteiische Wissenschaft dagegen, welche diesen Anspruch entgründet, bereitet ebendamit die Erkenntniß des ächt historischen Ursprungs derselben vor: aus natürlichen Ursachen nachweislich entstanden, werden sie alle, als völlig gleichartige Größen begriffen, in die Eine allgemeine Religionsgeschichte eingereiht. Dieser gehört also auch das Christenthum der katholischen Kirche an. Auch von ihm galt, nicht weniger als von den anderen Volksreligionen, der so eben ausgesprochene allgemeine Satz: es ist ebenfalls ein Conglomerat von Intelligiblem und Mythen, seine heilige Geschichte eine Sagengeschichte, jener gleichartig [7]), welche das Alte Testament und der Koran erzählen.

Ein Urtheil, in dem man leicht die Frucht erkennt, welche

das Zusammenwirken der Ideen der Abälardeischen Religionsphilosophie mit denjenigen, in welche die Jünger des Wissens von dem Araber Averroes eingeweiht worden waren, unter dem Einfluß der eigenthümlichen Zustände der Französischen Hauptstadt gezeitigt hat.

In dem literärischen „Gespräch[8])" des erstgenannten Autors war dereinst unter Voraussetzung der Verschwiegenheit der Hörer von dem Philosophen die Ansicht vertheidigt, daß alle positiven Religionen sich nur in demselben Grade legitimiren könnten, in welchem sie die Uebereinstimmung mit dem natürlichen Sittengesetze nachwiesen. Dermalen zeigten die Pariser Averroisten, daß auch dieser Maßstab hinfällig geworden, die Religion überhaupt eine für die Wahrheitserkenntniß incommensurabele Größe sei. Die Kritik, im zwölften Jahrhundert von denen, welche als rücksichtlich der wissenschaftlichen Ansprüche gleichgestimmte Colloquenten vorgestellt wurden, in Gegenwart eines über allen Verdacht des Verraths erhabenen Richters mit einer gewissen Vorsicht geübt, sprach um die Mitte des dreizehnten im vollen Bewußtsein der Infallibilität öffentlich ein Endurtheil aus, vor welchem Abälard sich entsetzt haben würde: alle Religionen ohne Ausnahme sind von dem Fortschritt der Cultur überholt[9]). Umsonst versucht man, die christliche durch rationalisirende Umdeutung der irrationalen Dogmen den Wissenden annehmbar zu machen[10]). Diese sind von ihr selbst nicht zu trennen; alle Religion ist wesentlich dogmatisch, darin haben „die Gläubigen" ganz Recht. Deßhalb muß man die Dogmen stürzen, um das Christenthum, die Wahrheit „nach dem Glauben", zu stürzen, — um die „andere" Wahrheit als die einzige zu erhalten.

Aber was half es, Phrasen der Art fort und fort lediglich zu wiederholen? — Diese Idealisten waren, wie es scheint, daneben doch auch der Weltverhältnisse gar kundige Praktiker. Sie wußten ohne Zweifel, daß dergleichen, im rechten Momente gebraucht, damals nicht weniger Sensation zu machen geeignet

waren, als einst in der Epoche des Philosophen von Palets. Ja man kann sagen, daß die Schaar der Aufklärer zu allen Zeiten der Monotonie ihrer Commandowörter einen Theil der Erfolge verdankt hat; statt zu ermüden, haben sie einen schwer begreiflichen Reiz ausgeübt. Aber unter den damaligen Umständen war doch der ausschließliche Gebrauch derselben bedenklich. Wollte man nicht Gefahr laufen, in dem Kampfe gegen den Dogmatismus der Kirche selber des philosophischen Dogmatisirens angeklagt zu werden, so mußte man daneben an einzelnen Glaubensartikeln den Widerspruch „der beiden Wahrheiten" in scharf formulirten Sätzen [11]) aufzeigen. —

Und doch sind diese von den Averroisten vielleicht nicht blos zu dem angegebenen Zwecke ausgewählt. Sie bezeichneten vielleicht auch die Punkte, an welchen von ihnen selbst der unlösbare Conflict ihrer neuen Weltanschauung und der alten erkannt worden war.

X.

In jedem Falle ist das Materielle ihrer aufklärerischen Doctrin den Antithesen zu entnehmen, welche sie gegenüber gewissen Artikeln des Kirchenglaubens aufrichteten.

Dieser lehrte einen zeitlichen Anfang der Welt, ein unbedingtes Schaffen Gottes, ein unmittelbares Gesetztwerden einer von ihm wesentlich verschiedenen Materie durch ihn, als den absoluten Geist, — eine Teleologie des physischen und historischen Geschehens.

Den Averroisten galten diese den Verzicht auf das Begreifen aussprechenden Formeln als ebensoviele Proteste gegen die durch die natürliche, ebendeßhalb reine Gotteserkenntniß [1]) verbürgte „Wahrheit". Diese hatte, wie sie meinten, der Arabische Meister längst enthüllt. Die Sätze von einer ersten [1a]) Ursache, welche ewig [2]) wirkt, nichtsdestoweniger von sich selbst Verschie-

denes nicht wirken kann[3]), welche Ursache sein soll, aber doch wirklich schöpferisch nichts verursacht[4]), ein „Neues" nicht hervorbringen kann[5]), welche die Materie setzt, jedoch nur im Zusammenwirken mit dem schon vorhandenen himmlischen Körper[6]), — von einem zeitlosen Beweger, der indessen als unbewegt[7]) zu denken ist, von einer obersten Einheit, von welcher die Mannichfaltigkeit der Seinsarten unmittelbar ableiten zu wollen[8]) wahnsinnig wäre, von dieser Mannichfaltigkeit, welche durch die — ihrer Genesis nach gar nicht erklärten[9]) — zweiten Ursachen und durch deren Cooperation mit der ersten Ursache[10]) begründet werden soll, von einem „Thun" Gottes, welcher in Wahrheit nichts thut[11]), — die speciellen Lehren von diesen zweiten Ursachen, in denen der Voraussetzung nach die unübersehbare Fülle der Einzeldinge doch schon vorhanden sein müßte, und welche gleichwohl diese letzteren als wirklich andere hervorbringen sollen, — sie bereiteten durch die Widersprüche, in welche sie sich verwickeln, unseren an ein widerspruchsfreies Denken gewöhnten Philosophen keinerlei Schwierigkeiten. Im Gegentheil, darin wurde ihnen das Welträthsel gelöst. Wurde ihnen doch nicht zugemuthet, einen „ersten Anfang" zu glauben, ein Wunder als Ursprung des Alls, einen absoluten Zufall als Grund der endlichen Existenzen anzunehmen. Hatte man gleich auf hundert Fragen, welche diese Gegenlehre wach rief, wahrscheinlich nur die Antwort, daß dieselben nicht zu erheben wären, man geberdete sich doch so, als sei Alles begriffen, d. i. in den Causalitäts-Zusammenhang eingereiht, und sparte vielleicht die Worte nicht, das Dogma der Christen zu verhöhnen. Diese lasen in ihrer heiligen Schrift: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" und lehrten darum eine Schöpfung aus Nichts. Als ob das nicht statt Offenbarung der Gottheit Offenbarung des Irrsinns wäre? — Schaffen[12]) und Nichts? aus Nichts?[13]) wer kann das denken? —

Und nun gar die Sage von einem ersten Menschen, der

unmittelbar „aus der Schöpferhand" hervorgegangen sein soll! — Als ob dieselbe wirken könnte ohne[13a]) den schon daseienden „Adam". Wie anders aber hat dieser selbst entstehen können als gleichfalls durch Zeugung? — Zeugende Eltern aber sind auch Erzeugte, setzen also wieder Erzeuger voraus. Will man auch diese erklären, so wird man schließlich in den Gedanken an einen endlosen Progreß verstrickt, welcher unvollziehbar ist[14]). Demnach lautet das philosophische Urtheil zunächst: niemals hat es einen ersten Menschen gegeben[15]). Um so peinlicher aber schien die Antwort auf die Frage nach dem Ursprunge unseres Geschlechts zu werden. — Nur für „die Gläubigen" — erwiderte man —, welche nicht zu denken verstehen. Wer dessen wirklich mächtig ist, weiß auch, was „die Urzeugung"[16]) bedeutet. Auf Grund des Satzes: „Alles hat seine natürliche Genesis" bleibt nur übrig, das organische Leben aus dem Unorganischen abzuleiten, — begreiflich auch das Wie? aufzuzeigen. Natürlich. Aber wie leicht ist das! — Man nehme doch nur an[17]), „die Elemente" wirkten in der Urzeit unter dem Einfluß der Gestirne in der Art auf einander, daß ein befruchtetes Menschenei entstand, demjenigen gleichartig, das der gewöhnlichen Vorstellung nach die Urmutter in Folge des ersten Zeugungsacts in ihrem Schooße trug, und die Entstehung der Menschheit wird erklärt.

Ebenso dieser Welt Lauf. Wer weiß es nicht, daß das „die Frommen" in ihrer Weise auch versuchen. Sie reden von dem Gott, welcher über der Geschichte walte. Alles Einzelne soll er erkennen, Jegliches, und wäre es noch so geringfügig, in den Plan seiner Weisheit einreihen, als specielle Vorsehung[18]) das Leben seiner Geschöpfe leiten und beschirmen. Selbst das, was man Zufall nennt, die Zukunft weiß er voraus[19]). — In Wahrheit aber wird darin nur der Scheinbeweis der wundergläubigen Dogmatik offenbar. Man träumt von einem menschenähnlichen Gotte, der Hyperbel der irdischen Persönlichkeit, die trotzdem dieser auch wieder als ganz gleichartig vorgestellt wird[20]), von

einem Einzelwesen absoluter Natur, welches Zwecke verfolgt, die man seine unergründlichen Rathschlüsse nennt, das nichtsdestoweniger anders handeln kann — wie man sagt — als es handelt, welches durchweg ordnet, gleichwohl aber willkührlich eingreift, um den Weltzusammenhang zu durchlöchern. Soll man seine „Hand" erkennen, so muß eben Handgreifliches geschehen, ein Wunder hier, ein Wunder dort; lauter Anfänge neuer Wandelungen werden von dem Unwandelbaren gesetzt[21]), und doch soll eine geschichtliche Continuität bestehen. —

Ein Wirrwarr von Widersprüchen! Wer kann sie lösen? — Nur der, welcher sich von der ganzen supranaturalistischen Weltbetrachtung erlöst; statt des Dualismus, den die religiöse Phantasie erfunden hat, die Harmonie des wissenschaftlichen Monismus eintauscht. Dann begreift man, daß „der Glaube" an eine um Alles sich kümmernde Vorsehung — abgesehen davon, daß durch deren Annahme jede Theodicee unmöglich würde — rationell nicht haltbar[22]) sei; man decretirt aber nichtsdestoweniger, daß in der Welt eine vernünftige Nothwendigkeit walte[23]). Also muß man als Aufgeklärter jenen Satz von einer Präscienz zukünftiger Zufälligkeiten, nicht aber im Sinne der Fatalisten[24]) die Realität der letzteren verneinen. Man erkennt ja auf das Deutlichste, daß die erste Ursache, welche nothwendig wirkt[25]), darum doch nicht Alles wirkt, das von dieser nicht Gewirkte eben das „Zufällige", dasselbe aber ebenfalls causirt ist — durch die zweiten Ursachen[26]). —

Die Gläubigen sprechen weiter von einem Anfange der Dinge und einem Ende. Die philosophische Wahrheit lehrt, daß die Welt nur als ewige[27]) zu denken sei. Jene haben die Vorstellung von gewissen letzten Zwecken; der Aufgeklärte weiß nur von einem stetigen Kreislaufe[28]). Wie es keinen ersten Tag gegeben hat, so wird es auch keinen letzten geben[29]). Wie nie ein erster Mensch gewesen ist, so wird auch kein letzter[29a]) sein. — Die katholische Eschatologie verkündigt ein jüngstes Gericht, —

eine Auferstehung der Todten. — Das sind Dogmen so crasser Art, daß man am besten thut, dieselben, wie auch die Transsubstantiationslehre [30]) zu dem Zwecke zu citiren, die Lehre von der doppelten Wahrheit durch diese Beispiele, als Hyperbeln des Irrationalen [31]) in der katholischen Religion, zu verdeutlichen [32]).

Was kann überzeugender beweisen, was klarer auf Grund unwiderleglicher Argumente bewiesen werden, als daß der Leib, welcher der Verwesung anheimfällt, niemals in das Reich der materiellen Existenzen zurückkehren werde? — Das wäre ja widernatürlich, alles Widernatürliche aber ist unmöglich [33]). Denn Natur und Möglichkeit decken einander völlig; ein „Sein", welches nicht natürlich wäre, wäre eben kein Sein. — Aber wozu im Grunde eine so ernst gelehrte Erörterung? — Selbst dem gewöhnlichen Verstande ist ja einleuchtend, was schon so oft gesagt ist, daß z. B. ein von Thieren aufgezehrter oder ein verbrannter Leichnam, dessen letzte Reste durch den Wind in alle Theile der Welt zerstreut sind, nicht wieder hergestellt werden könne [34]). Wollte etwa ein Starkgläubiger dennoch dieses Nichtkönnen sich ausreden durch den Appell an die göttliche Allmacht, so müßte ihm erwidert werden, daß diese Instanz zwar anzuerkennen, aber daran zu erinnern sei, daß der materielle Begriff jener göttlichen Eigenschaft in der Philosophie ein anderer sei, als in der Ansicht der Gläubigen. Darum bejahe diese, was jene verneine; in ihr gelte der Satz als wahr, selbst der Allmächtige könne nicht einem der Natur nach sterblichen und vergänglichen Wesen die Unvergänglichkeit mittheilen [35]). — Aber man wiederhole, das sei eben nicht der Gott der Christen; der offenbare ja eine solcher Wahrheit „entgegengesetzte", welche „zu glauben" sei.

Das Letztere überließen die Averroisten selbstverständlich eben „den Gläubigen." Ihnen waren nicht nur die erwähnten Lehren eine Thorheit; selbst die Idee einer persönlichen Fortdauer ward als Ammenmährchen verhöhnt, als Hirngespinnst [36]) beurtheilt.

Mit dem Leibe geht auch die Seele unter; nur der geistige Intellect[37]), unabhängig von allen Individuen, in denen er zeitweilig waltet, bleibt in Ewigkeit, und schon darin wurzelt die Gewißheit, daß die intellectuellen Tugenden die höchsten[38]) seien. — Man bilde nur die Vernunft in rechter Weise; die rechte Bildung des Willens folgt daraus von selbst[39]).

XI.

Aber darum wollte man doch nicht einen speculativen Quietismus lehren. Eine feurige Lebenslust war überall erkennbar, wo man diese „Sterblichen" sah und hörte. Sie verstanden, wie irgend Einer, in der sicheren Voraussicht des Endes der Existenz als fröhliche Kinder der diesseitigen Welt deren Güter zu genießen und über die Kunst des Genießens Andere aufzuklären. — Und war denn das so schwer? —

Die frommen Kirchenmänner, wie das ganze Heer der katholischen Mönche und der häretischen Asketen redeten von dem irdischen Jammerthal oder gar von einer verteufelten Welt. Man sollte sich ihrer, sagten sie, so viel als möglich enthalten. Wie viele salbungsvolle Tiraden über den Unwerth des Besitzes, über den Segen der Armuth und der Entsagung hatte man nicht alle Tage Gelegenheit zu hören! — Was nach Maßgabe der Culturideen als Reiz und Schmuck des Lebens zu verwerthen ist, wird als diabolische Versuchung verdächtigt! — Man soll sein Fleisch kasteien, um im Geiste zu leben, als Fremdling auf dieser Erde wallen, um im Himmel die bleibende Heimath zu finden. — Als ob nicht schon die Vorstellung von einem Gegensatze beider die ganze Beschränktheit des supranaturalistischen Dualismus verriethe? — Die aufgeklärte Ansicht zeigt, wie man ihn überwinde, um grade in dieser Welt durch das Ewige sich zu befriedigen. Soll das geschehen, so hat man vor allem mit der herkömmlichen Asketen-Moral zu brechen. Das Materielle ist nicht die Beeinträchtigung, sondern die Unterlage der ächten Sittlichkeit; diese

bethätigt sich nicht durch Verzichtleistung [1]) auf den Besitz, sondern durch Erhaltung desselben. Ohne ein gewisses Maß von Glücksgütern kann man nicht die höhere moralische Stufe erreichen. Die Leute des Rückschritts meinen, die wesentliche Tugend sei die Virginität. Die fortschreitenden Weltkinder müssen das nicht nur läugnen [2]); sie erachten auch die Befriedigung der Geschlechtslust für ein lediglich sittliches Verhalten in dem Grade, daß sie sagen, wer darauf verzichtet, verdirbt die Tugend [3]), und wer da meint, nur innerhalb der Schranke der Ehe sei jene zu suchen [4]), der steckt noch in alten Vorurtheilen. Nicht weniger derjenige, welcher die Freuden der Sinne und der Erkenntniß für sich ausschließende Zustände hält. Im Rausche der sinnlichen Liebe zugleich das Entzücken des Wissens zu erleben, das ist die Probe, daran die Moralität in ihrer höchsten Reinheit zu erkennen ist [5]).

Und wer wäre befähigter gewesen diese abzulegen als sie selbst? — Das Leben galt ja auch sonst als praktischer Commentar zu dem Texte der Lehre, und oft genug war es in anderen Fällen gerügt, daß er fehle oder mit dieser nicht stimme. Unserer philosophischen Schule konnte man das wohl nicht vorwerfen; ihre Mitglieder zeigten sich ohne Zweifel auch in der Praxis als die an die gemeinen Regeln nicht gebundenen Meister. Vieles, was anderen Christenmenschen als Sünde erschien, konnten diejenigen sich erlauben, welche Geist und Natur in dem Grade von einander abzusperren vermochten, daß nur an dieser das Sündige haftete, der Geist dagegen kraft „der Intention" der reine blieb [6]). Diese sittlichen Virtuosen hatten auch sonst manche Vorrechte. Nicht beirrt von dem Gedanken an das Jenseits, an den Himmel, frei von dem Wahnglauben an eine künftige Seligkeit aus Gnaden, d. i. in Folge einer parteiischen Bevorzugung [7]), verstanden sie um so besser das kurze Leben in der Gegenwart auszubeuten und auch bisher Andersdenkende zu warnen, durch Anlehen beim Jenseits sich zu täuschen [8]). Wie es scheint, mit Erfolg. Denn das Werk der Averroisten ist es

wohl, daß der Unsterblichkeitsglaube in gar manchen Zeitgenossen erschüttert wurde[9]), von denen wir nicht wissen, daß sie das sonstige System genehmigt haben. Es ist Thatsache, daß es damals Leute gab, welche trotz dieser Läugnung nicht aufhören wollten, bibelgläubige Christen zu heißen. Man hörte sie ausdrücklich, als Beweise für den Satz von dem Aufhören der Seele mit dem Leibe, Stellen nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testamentes citiren[10]). Man sah sie vielleicht auch mitunter die Kirche besuchen.

Ob das geschah, um ein wirkliches religiöses Bedürfniß zu befriedigen, oder gemäß der Methode der Accommodation? ob man diese etwa von den Averroisten gelernt hatte? — Wir wissen das ebensowenig, als wir das kirchliche Verhalten der Averroisten überhaupt kennen.

Unter den censurirten Sätzen, welche wir bisher als Quelle ihrer Lehre zu verwenden suchten, sind einige[11]), welche eine völlige Gleichgültigkeit in Bezug auf alles Kirchliche aussagen. Man soll „nicht beten", „um das Begräbniß sich nicht kümmern"; „wenn man nicht umhin kann zu beichten, so thue man es nur zum Scheine". Aber von dem zweiten und dritten Satze muß es zweifelhaft bleiben, ob sie unseren Aufklärern ausschließlich angehören; sie können ebenso gut die Bestimmung haben, Waldensische[11a]) „Irrlehren" auszuprägen; der zweite kann zugleich auf Katharisches[11b]) gehen. Was das Verbot des Betens betrifft, so würde es freilich überflüssig sein, den Beweis für die Uebereinstimmung desselben mit der Weltansicht unserer Freidenker erst noch zu führen — ich meinerseits zweifle nicht daran, daß sie diese Enthaltung thatsächlich übten —; aber eine darauf bezügliche Regel haben sie schwerlich aufgestellt. Die Worte, wie sie lauten, können auch als Proteste der Katharer[12]) gegen die gesetzlichen liturgischen Gebete der katholischen Kirche als gegen selbstgemachte Menschenwerke verstanden werden. Und die Berechtigung, alle drei Thesen nicht auf die Averroisten, obwohl Raymundus Lullus sie denselben

zuschreibt, sondern auf die erwähnten Häretiker zu beziehen, dürfte um so wahrscheinlicher sein, als jene, wären sie die Urheber derselben sich eines allzu starken Verstoßes gegen die Regel vor dem Unterschiede des Esoterischen und Exoterischen schuldig gemacht haben würden. —

XII.

Die Censur vom Jahre 1277 hat nichts gefruchtet; sie diente im Gegentheil vielleicht dazu, die Zahl der Freunde des Averroismus zu vergrößern. Sie hatten bisher, wie sie meinen mochten, das Mögliche gethan, sich mit den Finsterlingen zu vergleichen. Diese hatten das abgewiesen. Die Dogmen sollten auch in Zukunft nicht neben den Sätzen der philosophischen Erkenntniß geduldet, sondern als die höchsten Normen derselben beurtheilt, der Glaube nicht als eine psychologische Form der Gewißheit, sondern als die alleinige von Jedermann anerkannt werden, die kirchliche Betrachtung der göttlichen Dinge in ihrem ausschließlichen Rechte bleiben. Das, was als Ergebniß der wissenschaftlichen Forschung nach der Ueberzeugung der fortgeschrittenen Kinder des Jahrhunderts unbedingt gesichert war, hatte man nicht durch Kritik widerlegt, sondern durch einen autoritativen Richterspruch für null und nichtig erklärt.

Um so dreister wurde es von den Gerichteten in Paris nach wie vor verkündigt; vor allem das vielcitirte Paradoxon als Stichwort der modernen Bildung gebraucht. Es ging, wie man vermuthen darf, von Mund zu Mund, von Freund und Feind angeführt und gehört; es wurde zur Ueberlieferung der Culturgeschichte.

Freilich so wenig wie die katholische Ueberlieferung hat auch diese sich in gleichmäßig offenbaren Daten in der Art fortgepflanzt, daß eine annalistische Aufzeichnung möglich wäre. Aber sicher ist, daß in der Epoche Philipp's IV., des Schönen, (1285—1314) die Formel im Munde der Averroisten in besonderer Stärke

wieder laut und das Mittel einer überaus erfolgreichen Agitation [1]) geworden ist. — Und das läßt sich historisch begreifen.

Der Conflict mit der Curie hatte das Bewußtsein des Französischen Königthums gekräftigt; während desselben war auch die Staatsidee eine außerordentliche Macht geworden. Praktisch stellte sich das einige Frankreich den Ansprüchen der hierarchischen Kirche entgegen; theoretisch wurde das höhere Wissen, welches diese in Bezug auf die weltlichen Dinge meinte mittheilen zu können, als ein trügerisches erkannt. Das Licht der Verklärung, in welchem die Kirche das Alles zeigen wollte, hatte, wie man sich überzeugte, das Auge geblendet; erst in dem Lichte der natürlichen Betrachtung wurde es befähigt, die Wirklichkeit richtig zu sehen. Was von geistlicher Belehrung in dem Munde der Curialisten laut geworden, wurde nicht nur als überflüssig betrachtet, nein als irrig abgewiesen unter Berufung auf jene entgegengesetzten Begriffe, welche sich als natürliche Wahrheiten Jedermann mit der Macht der Evidenz aufdrangen. Von einer daneben bestehenden übernatürlichen Wahrheit wollte man auf diesem Gebiet durchaus nichts wissen. Alle bürgerlichen und socialen Verhältnisse sollten nicht durch den Gebrauch der Mittel der Gnaden spendenden Kirche, sondern durch diejenigen, welche die Ideen der rein menschlichen Politik und Cultur erkennen ließen, geordnet, die sittliche Würde des Staates durch deren Verbreitung gesichert werden. Das war zum Theil das Thema der ständischen Reden [2]), der Gespräche auf den Straßen, in den Häusern, der Erörterungen in der reichen publicistischen Literatur [3]). Scharfsinnige Argumentation und nüchterne Kritik, Gelehrsamkeit und Volkswitz wirkten zusammen, die Opposition zu schärfen; der gesunde Menschenverstand, welcher hier zu Worte kam, redete eine zum Erschrecken deutliche Sprache. Die eine oder andere Größe, die er unter Anleitung der geistlichen Autorität mißverstanden, hatte er nunmehr als emancipirter erst recht begriffen; in dem Kreise der

irdischen Dinge überhaupt fand er sich selbständig zurecht. Nach Gründen zu fragen, um überzeugt zu werden, war ihm wohl in den meisten Fällen zum Bedürfniß geworden. — Und in Bezug auf das Dogma allein sollte durchweg eine Ausnahme gemacht werden?

Das war die Frage, auf welche die Averroisten, wie wir wissen, längst eine Antwort ertheilt hatten, aber diese mußte unter den damaligen Umständen für Viele wiederum zu einer peinlich quälenden Frage werden.

Wahrheit und Irrthum schließen sich doch nach dem übereinstimmenden Urtheil der Menschen aus. Und in religiösen Dingen sollte Beides berechtigt sein; der Glaube den rechten Weg gehen, das Wissen gleicherweise? — Ja und Nein galt sonst für Gläubige und Ungläubige als ein unüberwindlicher Gegensatz. Weder die Autorität noch die Vernunft hatte bisher zur Auflösung oder zur Umgehung desselben anzuleiten vermocht. Jetzt traten beide Mächte, welche sonst mit einander so viel gehadert hatten, aber wenigstens was den erwähnten Punkt betrifft, beziehungsweise einverstanden gewesen waren, sogar in Bezug auf diesen einander gegenüber. Nach den Grundsätzen des Erlasses[4]) des Pariser Bischofs aus dem Jahre 1277 bestand eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen; man sollte nicht durch den einen bejahen, durch den anderen verneinen, sondern die Glaubensartikel bejahen im Glauben und Wissen; das Wissen sollte wissen, daß es nicht wisse. Die neuesten Vernünftigen dagegen schienen möglich zu machen, was selbst der Kirche bis dahin unmöglich gewesen: Die Averroisten lehrten die Kunst, dieselbe Wahrheit zu bejahen und zu verneinen, freilich nur mit dem Erfolg, daß eine Revolution des Wahrheitssinnes entstand.

Und derer, welche dieselbe predigten, gab es damals in Paris genug. Aber diese Prediger waren sehr geschickte Schauspieler, welche die Manier und die Sprache des kirchlichen Conservatismus täuschend nachzuahmen verstanden. In der That auf

dem genannten Welttheater spielte man Komödie mit Glauben und Wissen und Tragödie zugleich. Die Doppelrollen hatten identische Personen übernommen.

Es traten gläubige Bekenner auf, welche das Wissen verneinten, Wissende, welche den Glauben verneinten. Die Sprache war verschieden, der Gedanke und die Absicht der Sprecher waren dieselben.

Gar mannichfach aber mag die Weise gewesen sein, wie sie im Verkehr mit Anderen das Gespräch anknüpften. War das aber gelungen und kam die Rede z. B. auf die Trinität oder die Incarnation des göttlichen Sohnes, auf die Geburt Jesu von der Jungfrau, so erklärte man, das seien hochheilige Dogmen, welche man nicht „verstehe“;[5]) nichtsdestoweniger andererseits, das seien Unmöglichkeiten. Zeigte darob der Unterredner sein Befremden oder nahm er gar die Miene an, als wolle er als Inquirent den Glauben verdächtigen, so kam es zu einer ihm unerwarteten Zurechtweisung. Das zuerst gebrauchte Wort, erwiderte der Averroist, müsse wohl von dem Andern nicht richtig gehört sein; sonst wäre es unfaßbar, wie man Anstoß nehmen könne. Betheuerte er doch nichts weiter als das, was alle Christen sagten, daß er dergleichen nicht „verstehe“, — nicht begreife. Als guter Katholik bekenne er alle diese Unwahrheiten — Wahrheiten wollte er sagen; die Unwahrheiten erkenne er lediglich als Philosoph[6]). Damit war denn freilich wohl in der Regel das Gespräch zu Ende, jedenfalls eine Verständigung zwischen denen aussichtslos, welche beide gläubig zu sein erklärten, jedoch den Werth „der Gläubigkeit“ in ganz verschiedener Weise schätzten. Der Katholik schloß in das Wort alle Wahrheit ein, der Averroist schloß sie davon aus. Was jener bejahte, ward von diesem schlechthin verneint. Daß das Christenthum nicht nur nicht durch rationelle Mittel gerechtfertigt werden könne, sondern der Gebrauch derselben sogar zu dem Urtheil nöthige, daß es irrig sei[7]), erklärte derselbe viel-

leicht auch bei dieser Gelegenheit für eine ausgemachte Sache, wenn er anders ein ächter Averroist war.

Dagegen jener unächte, welchen Raymundus Lullus in seiner „Declaratio" in der Person des Sortes gezeichnet hat, verhielt sich nicht also: der vorgebliche Dialog mit diesem hat, wie einen anderen Verlauf, so einen anderen Schluß. Eine Disputation, zu welcher das Zusammentreffen Beider auf einer Insel bei Paris am Freitag vor den Fasten im Jahre 1297 Veranlassung gegeben haben soll[8]), wird angekündigt, aber nur zu einer scheinbaren kommt es. Der Eine stellt die 219 Sätze auf, der Andere widerlegt dieselben. Jener versucht nur ausnahmsweise eine begründende Erörterung; dieser hat darum nicht nöthig, unerwartete Vertheidigungsreden zurückzuweisen, — weil er nämlich niemals in dem Falle ist, sie zu hören. Beiden ist überdies das dialektische Argument nicht das ausschließliche Mittel der Ueberführung. Die Uebereinkunft, welche abgeschlossen war und den Einen wie den Anderen verpflichtete, Alles zu thun, um sich zu vergleichen, und wenn dies in Bezug auf diesen oder jenen Punkt nicht gelingen sollte, den Notabilitäten der Wissenschaft die Schlichtung der Differenzen zu überlassen, wird getreulich beobachtet. Nach dem Schlusse der mündlichen Unterredung, welche indessen sonderbarer Weise sofort als bereits schriftlich aufgezeichnet[9]) vorausgesetzt wird, begaben sich beide Contrahenten zu den angesehenen Lehrern der Pariser Universität, um denselben „die Schrift" zu unterbreiten. Diese sollen daran ändern und verbessern „nach Gefallen".

Ein Antrag, welcher in diesem lediglich schriftstellerischen Gespräche von dem Verfasser nur erzählt wird; aber ein demselben ähnlicher ist wirklich von ihm gemacht worden. Derselbe Mann, welcher die Unwiderstehlichkeit der Beweise bis zum Ueberdruß rühmte, fand trotzdem für gut, sie durch die Autorität genehmigen zu lassen. Als er seine zweite Missionsreise[10]) antreten wollte, sandte[11]) er zuvor das Buch der Controversen, welches der münd-

lich zu haltenden Disputation zu Grunde gelegt werden sollte, an die erwähnte gelehrte Körperschaft ein: sie, von welcher der ganze Erdkreis die Erleuchtung erwartet, möge auch für die der Ungläubigen außerhalb der Christenheit Sorge tragen. Als weiter innerhalb derselben der Averroismus gegen die zudringliche Dialektik des philosophischen Apologeten sich verhärtet zeigte, appellirte nicht er, sondern die Philosophie selbst an des Königs Majestät, um unter Bezeugung ihrer Willigkeit, als treue Magd der Theologie zu dienen, zum Einschreiten gegen diejenigen aufzufordern, welche die Verleumdung verbreiteten, als sinne sie auf Empörung gegen ihre Herrin.

Das soll in der That zugesagt sein, nach der Angabe in dem dialektischen Drama [12]), welches der Verfasser unter dem Titel „Klage und Herausforderung der Philosophie" edirte, aber auch was Anfang und Schluß betrifft, als freie literarische Erfindung zu betrachten ist. Die beglaubigte Geschichte weiß von einer Petition dieses Inhalts an Philipp IV. nichts, ebensowenig von einem dieser entsprechenden Handeln desselben, wohl aber davon, daß die von Raymundus so leidenschaftlich bekämpfte Phrase während seiner ganzen Regierungszeit als das Endurtheil der Wissenschaft in umfassenden Kreisen in Paris betrachtet ward.

Und nicht blos hier. Auch die Juden und Moslems [13]) hörten davon, daß die Denkenden in der Christenheit selbst zur Erkenntniß der Unmöglichkeit einer rationellen Apologie ihrer Religion gekommen seien. Wozu brauchten sie sich also jetzt noch damit abzumühen, zudringliche Missionäre zu widerlegen? — Die Argumente, welche „die Ungläubigen" ausgemittelt hatten, welche „von den Gläubigen" sogar verschärft waren, brauchte man in diesem Falle nur zu wiederholen oder in Erinnerung zu bringen, um ihre Predigt zu ironisiren. Die Religion der Christen ward durch die Wissenschaft der Christen bestritten. Von den siegreichen Waffen des Islam aus dem Orient verdrängt, in dem

Occident von Häretikern und Aufklärern angegriffen, schien die Kirche dem Schicksal der Selbstzersetzung Preis gegeben zu sein.

Das katholische Evangelium, die Religion überhaupt war den extremen unter den Averroistischen Freidenkern zur Fabel geworden. Es muß durch „das ewige“ ersetzt werden. Das war die Meinung der mystischen Neologen, denen der größere Theil des folgenden Buches gewidmet ist.

Siebentes Buch.

I.

Die Averroisten waren Kinder des Augenblicks; sie hatten keine Probleme, deren Lösung erst die Zukunft bringen sollte; der Gedanke an das Ende der Dinge war durch ihre ganze Weltanschauung ausgeschlossen. Die Räthsel, welche der Zustand der Gesellschaft darbietet, belästigten sie nicht. Man könnte sie Aufklärer der Gegenwart nennen. Statt einer zusammenhängenden Geschichte vermochten wir nur dürftige geschichtliche Bruchstücke zu bieten. —

Die mit jenen gleichzeitigen Jünger „des ewigen Evangeliums" waren Apostel anderer Art. Auch sie predigten den Fortschritt, aber das von ihnen zu dem Ende gebrauchte Mittel war gar eigenthümlich, — eine Prophetie, deren Erfüllung erst das kommende Weltalter nicht einer esoterischen Gemeinde, sondern der Christenheit, ja der Menschheit enthüllen wird. Ihr Ursprung ist ein innerkirchlicher und darum leichter nachzuweisen. Man kann aber auch andererseits diese Aufgabe für eine noch schwierigere erachten, da die Urwurzeln, aus denen zuhöchst der phantastische Rationalismus erwachsen ist, welchen wir im Folgenden zu würdigen unternehmen, unzweifelhaft positiver Art gewesen sind. — Zwei Männer haben denselben vorbereitet. Ein Nachfolger des Herrn Jesu so kindlich gläubig, so heroisch in der Entsagung, wie es deren nur wenige gegeben hat, und der

fromme Meister einer apokalyptischen Literatur, der in dem Verständnisse der Geschichte Seiner Kirche die Seligkeit fand. —

In dem nämlichen Jahre [1]), in welchem der gräßliche Albigenserkrieg begann, um das katholische Evangelium inmitten der häretischen Gährung [2]) im südlichen Frankreich zu vertheidigen, hatte Franciscus von Assisi in der Marienkirche in Portiuncula eine Stelle des alten biblischen Evangeliums vorlesen und auslegen hören, — selbst in neuer Weise ausgelegt. Die Stelle Matth. X. 9, 10 (vergl. Luc. X. 4) kannte er längst, aber in jener Stunde wurde sie ihm zu einer sonderlichen Offenbarung. In seliger Freude [3]) darüber, erst jetzt das Christenthum Christi [4]) verstanden zu haben, löste er die Sandalen, warf den Reisesack von sich und begann (bettelnd?) zu wandern und Buße zu predigen [5]). — Alle, welche ein apostolisches Leben zu führen das Bedürfniß hatten, sollten das Gleiche thun.

Ein einfacher Hergang der Dinge, der nichtsdestoweniger das Motiv einer mönchischen Reformation geworden ist, wie man sie bis dahin noch nicht gekannt hatte. Sie wollte die Gesellschaft der katholischen Kirche retten und wirkte doch wie eine sociale Revolution. Der Gedanke der Armuth war längst der maßgebende bei allen mönchischen Gründungen gewesen; allein die Klöster bereicherten sich bald genug, nur die Mönche waren oder hießen doch die Armen. Waldus hatte einst als Prädicant gebettelt [6]) und gepilgert wie Franciscus; indessen seine Gemeinde hatte sich seit nahezu drei Jahrzehnden von der Kirche getrennt. Franciscus stiftete im Dienste der Kirche einen Orden, welcher das, was bei den Waldensern ebenso den Beifall des Volkes als den Anstoß der Curie erregt hatte, in sich aufnahm und dennoch die Weihe der Katholicität empfing.

Die von ihm verlangte Bettelarmuth war nicht blos der Superlativ aller bisherigen asketischen Leistungen, sondern auch die schrofffste Verneinung aller wirthschaftlichen Grundsätze; sie erklärte nicht lediglich dem Reichthum, — nein allem Eigenthum

den Krieg. Daß diesem der einzelne Franciscanermönch entsagte, genügte nicht; sogar der Orden sollte nichts „Eigenes" besitzen. Denn das Eigenthum ist gleich der Welt, — das Weltlichste von allem Weltlichen das Geld. — Darum sollen die ächten Kinder Gottes es sich nicht erwerben, nicht besitzen, sondern im Falle der Noth andere Spenden sich erbetteln. Indessen darum müssen doch die Meisten Kinder der Welt bleiben, um sich selbst, — um die besitzlosen Mönche zu erhalten. — Das Eigenthum ist also gleichwohl nicht zu entbehren, — nicht durch den Anspruch des gottgeheiligten Proletariats [7]) bedroht; an sich unrein, kann es nur durch die Gesinnung der freiwilligen Geber geweiht werden. Alles Geben [8]) als partielles Opfern des Eigenthums ist das Mittel der Annäherung an den Stand der eigenthumslosen [9]) Kinder Gottes. — Wer mag es läugnen, daß darin ein Communistisches angedeutet ist? — Aber auch eine außerordentliche Einschränkung des gewöhnlichen Asketismus wird hier offenbar: was dieser die Welt zu nennen pflegte, aus der man fliehen müßte, sollte dem Franciscaner grade das Element werden, in dem zu leben ihn verlangte. Nicht hinter den Mauern des Klosters, abgesperrt von dem „weltlichen" Leben in einsamer Zelle hatte er sich zu kasteien, über den Problemen der Andacht zu brüten; ohne eigenes Haus sollte der Heimathlose umherziehen [10]), um in Allen die Sehnsucht nach der himmlischen Heimath zu wecken, in den Straßen der Städte, mitten in dem Lärm des öffentlichen Lebens Gelegenheit zum Wirken suchen. Die Verkehrswege, welche andere Mönche zu meiden hatten, waren die Pfade, auf denen er pflichtmäßig wanderte. — Ein Herz überschwänglichen Mitleids mit dem Elend, eine schwärmerische Hingebung an die Verkümmerten hatte der Heilige in allen seinen Tagen seit der Bekehrung gezeigt. Er war der große asketische Volksmann gewesen, der nicht sowohl durch das Wort als durch die wirkliche Darstellung des kreuztragenden Lebens Jesu die Versöhnung des Gekreuzigten predigte. Die Jünger, wollten sie anders seine Nachfolger

werden, hatten dies persönliche Urbild zu vervielfältigen: in den Palästen, wie in den Hütten, bei festlichen Gelagen, wie bei Scenen des Jammers sollten sie als die allezeit Fröhlichen[11]) erscheinen, den Ungläubigen[12]), wie den am Glauben Irregewordenen[13]), unter Vermeidung aller Formeln menschlicher Weisheit, durch schlichte[14]) Verkündigung des katholischen[15]) Evangeliums die Führer zur Seligkeit werden, — im äußersten Fall sich durch das Betteln[16]) erhalten. Das letztere ist allerdings in der Praxis das Gewöhnliche geworden, aber in der Vorschrift des Stifters war es nur als Ausnahme vorgesehen. Der Franciscaner soll den Müßiggang[17]) als den schlimmsten Verführer meiden, Tag für Tag — außerordentliche Zustände abgerechnet — durch Arbeit[18]) sein Leben fristen. Er gebrauche das Handwerkzeug, wenn er es hat, sich selbst und Anderen das Nöthige zu bereiten; nur Geld[19]) darf er nicht nehmen, auch nicht als Almosen; es ist das Blendwerk[20]), welches hindert, den Weg der Vollkommenheit zu verfolgen.

II.

Dieser ist in „der Regel" vorgezeichnet, von welcher alle Franciscaner in Ausdrücken der höchsten Ehrerbietung reden. Das scheint vorauszusetzen, daß sie, von Anfang an in einen heiligen Buchstaben gefestigt, sich immer gleich geblieben sei. Gleichwohl erfahren wir, daß Franciscus, obwohl unveränderlich in Bezug auf den Grundgedanken, diesen doch in mannichfaltigen Formeln ausprägte; er hatte zuvor „mehrere in seinem Leben erprobt", ehe er diejenige genehmigte, welche die heilige Hinterlassenschaft für die Brüder werden sollte, erzählen die drei Genossen[1]). Indessen wir haben deren zwei, die eine[2]) angeblich[3]) von Innocenz III., die andere wirklich von Honorius III.[4]) bestätigt; die ursprüngliche, „in einfachen Worten entworfen", nicht[5]). Auch wie geartet jene war, welche durch die Ueberarbeitung des

Cäsarius von Speyer[6]) entstand, ist nicht sicher auszumitteln. Wir berühren dies nicht, um den Leser durch Erinnerung an bekannte Dinge zu ermüden, sondern weil es uns wichtig ist, die Verschiedenheit der Richtungen, welche in der Geschichte des Ordens offenbar wird, als schon in dem Verhalten des Gründers präformirt nachzuweisen, — ein Dringen auf die Heilighaltung des Buchstabens neben einer zum Spiritualismus neigenden Ungebundenheit, ein unbedingtes sich Beugen unter das göttliche Evangelium Christi, in Vergleich zu dem alle Werthunterschiede der lediglich menschlichen Ordnungen sich vergleichgültigen, und die Gewißheit von dem ausschließlich[7]) evangelischen Charakter derjenigen (Ordnung), welche die Regel des Franciscus hieß. Man hat nach seinem Tode nicht sofort diese jenem entgegengesetzt; aber wie er selbst in den unzweifelhaft authentischen Worten den Text für inspirirt erklärt zu haben scheint[8]), und die Legende[9]) ihm eine Erklärung in den Mund legt, welche das rückhaltslos bekennt, so haben die Ordensmitglieder[10]) und die Päpste[11]) in der Verherrlichung des übermenschlichen Ursprungs mit einander gewetteifert. Sie galt als das Buch des Lebens, als der Weg zum Kreuze, die Hoffnung des Heils, als der Stand der Vollkommenheit[12]). Wie ist es also zu verwundern, daß sich der Enthusiasmus der späteren Jünger in Ueberschwänglichkeiten[13]) verirrte? — Die Thatsache einer formellen Bestätigung durch den apostolischen Stuhl konnte man nicht läugnen; aber die Vorstellung, man habe in ihr eine göttliche Offenbarung, das Evangelium des Evangeliums, schloß im Grunde den Glauben an eine selbständige Dignität in sich. Und je mehr sich dieser befestigte, als um so bedeutungsloser[14]) mußte jene erscheinen. Augenscheinlich hatte man zwei Autoritäten; wie dieselben sich zu einander verhielten, konnte die Frage sein. Von Franciscus war sie nicht gelöst: ihm lag jeder Gedanke an eine Entgegensetzung fern. Die peinliche Verpflichtung auf den Buchstaben dieses asketischen Gesetzes, das Verbot[15]), dasselbe durch Glossen und

Interpretationen angeblich zu verdeutlichen, und die unbedingte Unterordnung unter den Willen des Papstes, das Dringen auf evangelisches Lehren und Leben nach der dort ertheilten Anweisung und die ausdrückliche Vorschrift, nur katholisch zu denken und zu lehren, wurden von ihm ausgesprochen in der Voraussetzung einer widerspruchsfreien Harmonie.

Allein damit war diese doch nicht wirklich hergestellt; ja, sie herzustellen war nicht möglich. Das vulgäre katholische Dogma, die diesem entsprechende Obedienz und der eigenthümliche Glaube des ächten Franciscaners, sein besonderes Gelübde waren in der That zwei conträre Größen: was wohl zeitweilig übersehen, aber auf die Dauer nicht verborgen bleiben konnte. Der Conflict zwischen beiden, in der Natur der Dinge gegründet, war unvermeidlich und mußte für die religiöse Stellung der Franciscaner um so verhängnißvoller werden, je schwerer die Versuchungen waren, die sie zu bestehen hatten.

III.

Ihr Orden war ein mönchisches Institut, scheinbar allen anderen Verbrüderungen dieser Art gleichartig, also exclusiv gegen die Weltgeistlichen und die Laien. Allein der geheimste Gedanke ihres Stifters ging vielleicht auf ein noch Anderes, — nicht innerhalb der Grenzen einer besonderen Genossenschaft, sondern in den Zuständen der allgemeinen christlichen Gesellschaft [1]) das Evangelium der Vollkommenheit zur Geltung zu bringen, alle Welt Franciscanisch zu machen. Blieb dieser Gedanke gleich, wenn er anders überhaupt vorhanden war, eine unpraktische, von den Meisten nicht einmal verstandene Phantasie, so darf man doch vermuthen, daß er irgendwie als geheime Ueberlieferung in dem Franciscaner-Bunde sich erhielt und auf die Stimmung wirkte: es bildete sich vielleicht früh die Vorstellung von einem verborgenen Zusammenhang zwischen den universellen Verhältnissen des katho-

lischen Volks und diesem Orden, welcher dereinst offenbar werden würde. — Um so emsiger mußten die Mitglieder schon jetzt darauf bedacht sein, durch Verwirklichung des Ideals als asketische Virtuosen sich zu zeigen. Das einmal von Franciscus vollbrachte Meisterstück zog an und ermuthigte zur Nachfolge. — Aber ob auch Andere es vollbringen konnten? —

Die Regel versagte denen, welche sich durch eidliches Gelübde zu ihrer buchstäblichen Beobachtung verpflichtet hatten, alles Eigenthum. Der wirkliche Zustand der Gesellschaft zwang zu dessen Erwerb. Denn das Eigenthum ist die Basis der Existenz in dieser Welt; in derselben kann der Einzelne nur leben, wenn er ihr wirklich zugehört, und das ist nur denkbar, wenn er partiell Besitz von ihr ergriffen hat. Das Materielle, welches in dieser Weise angeeignet wird, darf nicht als Schranke, es muß als Bedingung aller geistig-sittlichen Entwickelung angesehen werden. Sie nicht herstellen wollen und doch beanspruchen hienieden zu leben, ist ein Widerspruch. [8])

Ein Satz, welchen nichtsdestoweniger die Franciscaner verneinen mußten, so gewiß als sie, heilsbegierig wie sie waren, in ihrer mönchischen Ordnung die Heilsordnung selbst erkannten. Und hatte nicht der Heilige die Entsagung wirklich geübt, die er vorgeschrieben hatte? Die Legenden der Genossenschaft, die ersten Jünger als Augenzeugen verbürgten das. Seine heroische Leistung hatte das Gesetz der gemeinen Geschichte durchbrochen, das Wunder eines unbedingt armen Lebens wiederholt. Seine Regel konnte als Hyperbel aller Regeln eine Ausnahme genannt werden; aber sie war eine Ausnahme, die doch Regel für Andere sein sollte und konnte, da sie nur das statutarisch ausprägte, was dereinst in einem Menschenleben Wirklichkeit gewesen war. Die Möglichkeit ihrer Beobachtung schien also gewährleistet zu sein. In dieser Zuversicht schickten sich die treuen Schüler an, die gleiche Arbeit auf sich zu nehmen. Als je außerordentlicher dieselbe erschien, desto mächtiger war der Reiz. Aber alle Anstrengungen wurden

vereitelt in diesem Kampfe mit dem Unmöglichen: die damalige Welt und diese Regel waren nicht mit einander zu vereinigen. Die rauhe Wirklichkeit spottete auch der unsäglichsten Mühen. In der That ein Erfolg, in welchem ein göttliches Gericht uns die sittliche Unwahrheit dieser neuen Mönchstugend ebenso erkennbar macht als es denen, welche dieselbe zu üben versuchten, sich verbarg. Desto peinlicher mußte ihre Stimmung werden., So lange sie ächte Jünger des Heiligen blieben, konnten sie die in der Natur der Dinge sich offenbarende Unmöglichkeit nicht sehen. Ihnen mußte sich vielmehr, wie es scheint, die Alternative ergeben: das, was bisher die Lösung der Aufgabe gehindert hat, kann nur entweder das Ungenügende der eigenen Anstrengung oder die augenblickliche Beschaffenheit der Welt sein. Im ersteren Falle ward man dazu verführt, die Kräfte zu überspannen. Aber je mehr man das versuchte, um so ausschweifender wurde das Idealistische, Excentrische der Stimmung; auch das sinnliche Auge ward geblendet und vermochte die socialen Zustände nicht mehr richtig aufzufassen; die Phantasie, erhitzt wie sie war, färbte diese Bilder mit ihrer Fiebergluth; oder aber man beobachtete diese nüchtern, ergoß aber desto leidenschaftlichere Klagen über die dermaligen schlimmen Zeiten, die verderbten Verhältnisse der Gegenwart, um eine desto herrlichere Zukunft zu erwarten. In der jetzigen Periode ist der heilige Buchstabe der Regel unausführbar; die kommende wird durch den Wandel der Dinge die Bedingungen dazu geben. — Also mochte man denken. Je anhaltender das aber geschah, desto eher konnte man sich auch in diesem Falle verirren, konnte das Denken zu einem apokalyptischen Grübeln werden.

Neigungen dazu waren in den Franciscanern selbst genug vorhanden; entfesselt und zugleich befriedigt sind sie durch einen Anderen.

IV.

Es ist kaum möglich die historische Gestalt des Abts Joachim von Fiore in Calabrien scharf zu zeichnen. Die einzelnen Data über sein Leben gehören der Ueberlieferung eines neueren Autors an, welcher durch die Aussage, daß er aus alten Documenten geschöpft habe, die Glaubwürdigkeit nicht sicher stellt, und den Notizen seines Freundes Lucas.[1]) Somit kann es scheinen, als werde Charakter und Tendenz richtiger auf Grund des Eindrucks gewürdigt, den seine Schriften hervorbringen; aber auch das ist ein Verfahren, welches beanstandet werden kann, da die Frage, welche von den unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften ihn zum Verfasser haben, berechtigte Zweifel erregt. Indessen darf man sagen, diese seien mit höchster Wahrscheinlichkeit lösbar, von dem Aechten[2]) lasse sich mit annähernder Sicherheit das Unächte unterscheiden. Und selbst dies letztere ist mittelbar als Gradmesser seines historischen Werths zu verwenden: wie bedeutend muß der gewesen sein, durch dessen Autorität so manche spätere Schriftsteller auf ihre Zeitgenossen einwirken wollten! — Aber freilich seine persönliche Stellung innerhalb der Periode, der er wirklich angehört hat, ist dadurch verdunkelt. Die Uebertreibungen schwärmerischer Franciscaner haben den verhüllt[3]), welchen sie offenbaren wollten. Joachim, schon während seines Lebens als hervorragender Autor, als wunderthätiger Volksmann verehrt, ward etwa seit dem vierten Jahrzehnd nach seinem Tode als gottgesandter Seher, als Deuter der Zeichen der Gegenwart, als Prophet des Geheimnisses der Zukunft gefeiert.[4])

Diese kennen zu lernen war ungefähr seit dem Anfange des Jahrhunderts für Tausende und Abertausende auf der Appeninen-Halbinsel eine Lebensfrage geworden. Der schroffe Wechsel in der Uebermacht weltlicher und geistlicher Herrschaft, der grelle Contrast zwischen dem Idealen der Hierarchie und der gemeinen Wirklichkeit, später die gewaltigen Conflicte unter Friedrich II.

hatten nicht Wenige erschüttert und verwirrt, entmuthigt und zugleich überreizt: man empfand das Bedürfniß, den unheimlichen Eindruck [5]), welchen man aus der so eben verlaufenen irdischen Geschichte empfing, durch den Blick auf die Wunder der göttlichen Geschichte der Zukunft zu verwischen. Die Eschatologie hörte auf, ein nur lehrhaftes Dogma des Gedächtnisses zu sein, sie beherrschte als religiöse Macht viele gläubige Gemüther in Italien wie in Frankreich und England. Aber während dieselbe in den letzgenannten beiden Ländern [6]), wie es scheint, nur innerhalb beschränkter Kreise und in verhältnißmäßig nüchterner Weise besprochen ward, entstand dort jene augenscheinlich zahlreiche Gemeinde visionärer Apokalyptiker, welche sich nicht mit dem Glauben an das bald kommende Reich Gottes begnügte, sondern auch die Bilder desselben schon in der Gegenwart zu schauen begehrte.

Diese waren längst in den drei ächten [7]) Werken des Abts Joachim von Fiore gemalt. Unter Mitwissen der gleichzeitigen Päpste [8]) geschrieben, aber während mehrerer Decennien wenig beachtet [9]), sind diese Schriften erst diesen Joachimiten der übermächtig anziehende Gegenstand der Lectüre geworden. Sie galten als das unentbehrliche Haus- und Handbuch [10]) ihrer apokalyptischen Andacht, — manchen als noch mehr, — als eine heilige Literatur [11]), welche zur Entheiligung der Bibel führte.

Und doch war von dem Autor nichts weniger als das beabsichtigt. Er hatte keine Lust an Heterodoxien, wollte keinen anderen Glauben als den allgemein kirchlichen [12]) bekennen; er unterstellt alle seine Erkenntnisse ausdrücklich dem Gerichte des apostolischen Stuhls [13]); seine Frömmigkeit meinte die lediglich katholische zu sein. Das Evangelium Jesu Christi war auch ihm die unbedingte Wahrheit [14]): nicht sowohl dieselbe erst zu enthüllen, als zum Verständniß der Selbstenthüllung seines inneren Wesens sich und Andere zu befähigen, auf die durch göttliche Machtacte zu begründende Krisis des geistlichen Lebens [14a]) vorzubereiten, — das betrachtet er an manchen Stellen seiner Bücher als seinen

Beruf. Nur in Erfüllung desselben hat er die eigenthümliche Methode der Schrifterklärung in tiefster Ehrfurcht vor dem Gotteswort ausüben wollen.[15]) Aber Joachim war eine Natur, welche am wenigsten sich selbst ganz durchsichtig; ihn beherrschten Ideen, deren er als Mann der Schule und Reflexion nie ganz mächtig wurde. Seine Werke sind voll davon. Und die Abfassung derselben ist in der That anders motivirt als nur durch das Interesse, sich in die Bibel zu vertiefen: sie dienten ihm dazu, die apokalyptische Wißbegierde[16]) zu befriedigen, ohne Anstoß zu geben, die selbsterfundene Berechnung der Dinge der Zukunft vor sich und Anderen zu rechtfertigen, die Leser unter Berufung auf die Schrift über dieselbe hinauszuführen. Diesem Ausleger war trotz aller emsigen Beschäftigung mit dem heiligen Buchstaben doch eine überaus starke Geringschätzung des Buchstabens eigen: das stand ihm fest, allseitige Ausprägung des Geistes könnte er nicht sein. Die Bücher des Neuen Testaments sind nur die Kunde von dem geschichtlichen Jesus, der selbst bezeugt, daß er mit fleischlicher Zunge nicht alles auszusprechen vermöge[17]), — nicht die absolute Erfüllung der Weissagungen des Alten Bundes.[18]) Ist dieser einem dunkeln Orte[19]) vergleichbar, so wird der Neue, dem Lichte des Mondes ähnlich, demnächst von dem Sonnenglanze der künftigen Periode göttlicher Manifestation überstrahlt werden. Das buchstäbliche[20]) Evangelium der Kirche, als historisches ein bedingt zeitliches und darum nicht im Stande, die tieferen Bedürfnisse des Menschengeistes zu stillen, soll dem „ewigen" oder geistlichen[21]) Evangelium weichen, welches nicht der Sohn, sondern der Geist als vollkommene Wahrheit[22]) kundmachen wird. Es handelt sich also um nichts Geringeres als um den epochemachenden Anfang einer neuen Phase: ein Umschwung vollzieht sich in der Zukunft innerhalb der religiösen Weltgeschichte, der die letzlich abschließende Offenbarung bringen wird.

Wir übersehen nicht, daß von Joachim auch Gedanken conservativeren Gehalts entwickelt sind. Während in einer Stellenreihe

ein völliger Bruch ausgesagt wird, bezeugt eine andere einen mehr oder weniger festen Zusammenhang[23]) der dermaligen Periode mit der zukünftigen. Trotzdem ist das Vorwiegende die Polemik gegen den Buchstabenglauben, die Mißachtung aller darin Befangenen[24]), die Verherrlichung des pneumatischen Evangeliums im Gegensatze zu dem nur historischen der Zeit, der Preis seiner alle Fesseln der Knechtschaft brechenden Macht. In der That dies Evangelium weiß von keinem Maßstabe, an welchem es abzuschätzen wäre. Zwar nennt eine Stelle die herkömmlichen Instanzen Vernunft und Autorität[25]), „man soll nicht zu viel bestimmen, nichts lehren, was jenen beiden widerspricht", aber diese und ähnliche Cautelen sind Formeln, welche, aus der Terminologie der alten Theologie stammend, der neuen sich nur gewohnheitsmäßig angehängt haben: bei dem Urtheil über den Charakter eben dieser dürfen sie nicht irre führen. Joachims Doctrin ist ihrer wesentlichen Natur nach autoritätsfrei[26]); nicht diese oder jene Aeußerung, die ganze Tendenz schließt die Norm einer nur bürgschaftlichen Vergewisserung aus. Der Widerwille gegen das lediglich überlieferte, steif dogmatische, trocken historische Christenthum hatte in dem tiefsinnigen Calabresen einen leidenschaftlichen Reformdrang erweckt. Die Perfectibilitäts-Idee beherrschte alle seine Gedanken. Nicht als ob von ihm dem kritischen menschlichen Verstande das Recht zur Fortbildung zugesprochen worden wäre; im Gegentheil grade wider dieses erhob sich sein lautester Protest. Alle scholastische Theologie, auch die conservative, da sie mit den Mitteln der Dialektik operirte, galt ihm als verwerflicher Rationalismus, als schlechthin unfähig, eine ächte Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen zu bilden[27]), die Vernunft als blind im Verhältniß zum Worte Gottes, alle Vernünftelei als Befangenheit in dem Buchstaben. Die Hülle desselben muß gesprengt werden, will man „die Vervollkommnung" erzielen; aber diese kann nicht das Wissen des natürlichen Menschen, sondern nur der heilige Geist Gottes in den von ihm Begeisteten[28]) erwirken. Demnach ist der formelle

Supranaturalismus des Schriftstellers so unzweifelhaft als möglich. Allein dem Inhalte desselben haben sich aufklärerische Elemente beigemischt, freilich nicht von ihm als solche erkannt, aber doch von ihm bereitet, — lösbar von den übrigen und in diesem Falle möglicher Weise von auflösender Wirkung. Es bleibt dabei: diese schwärmerische Theologie hat ungleich mehr als sie wußte eine antikatholische Richtung verfolgt, den Werth des biblischen Evangeliums in bedenklichem Grade abgeschwächt, die Bedeutung der vergangenen heiligen Geschichte herabgesetzt. Sie konnte den Glauben an die Stiftung der absoluten Religion durch Jesum von Nazareth untergraben, dagegen die Meinung begründen, diese Stiftung sei von der Zukunft zu erwarten, das ewige christliche Evangelium werde erst das volle Evangelium sein. Da indessen bereits die dermalige Periode als christliche bezeichnet wurde, so mußte dieselbe als eine Vorstufe gelten, auf welcher die Menschheit nicht beharren könnte. Um so unvermeidlicher war also die Nothwendigkeit des Fortschritts. Und dieser wird denn auch nicht hier und da, sondern in zahlreichen Stellen[29]) in allen Tonarten der prophetischen Rede verkündigt. Mag er immerhin nicht als Menschenwerk betrachtet, sondern auf übernatürliche Factoren zurückgeführt werden; der Prophet, welcher dies Alles weissagte, war doch ein Mensch, und diesem war nicht blos das Verlangen nach einer letzten großen Offenbarung, sondern auch das Wissen von ihrer Geschichte eigen, die meisten ihrer Einzelheiten, sogar das Jahr[30]) ihres Anfangs waren ihm bekannt, — man könnte meinen, also sei sie selbst überflüssig geworden. Denn die apokalyptischen Reden hatten ja die Enthüllung des großen kritischen Dramas der weltgeschichtlichen Zukunft bereits vorweg genommen und in die Gegenwart gerückt. Aber doch nur in dem Bewußtsein des Mannes, welcher sich einer besonderen Offenbarung rühmte. Alle diejenigen, welche im Vertrauen auf seinen außerordentlichen Beruf diesen Orakeln lauschten, mußten um so gespannter auf die Erfüllung werden. Niemand in höherem Grade

als der treue, an die unbedingte Autorität des Heiligen von Assisi glaubende Mönch, welchen, wie wir am Schlusse des III. Capitels zeigten, sein eigenes Schicksal angeleitet hatte, sich mit den Dingen der Zukunft zu beschäftigen. Das ist nicht etwa Hypothese; wir wissen sicher[31]), daß die Schriften des Abts von Fiore grade in diesem Orden auf das Eifrigste gesucht, gelesen, studirt wurden, daß die Gemeinde der Joachimiten, von der wir oben redeten, vor allem hier ihre Glieder gesammelt hat. Wie aber mußte diese Lectüre auf den frommen Franciscaner wirken, welcher sich ihr in der Hoffnung gewidmet hatte, in den großen, die Welträthsel lösenden Ereignissen der Zukunft, die der Calabresische Seher verkündigte, die Feier des Triumphs des ihn verpflichtenden heiligen Buchstabens im Voraus zu schauen, und nun statt dessen den unzweifelhaften Sieg des Geistes über den Buchstaben kennen lernte? Darüber ist nichts bekannt, wohl aber, daß die schon in der Urgeschichte des Ordens vorbereiteten Differenzen über den Buchstaben der Regel wenige Jahre nach dem Tode des Stifters sich erheblich verschärft haben, und daß zum Zweck der Beseitigung eine Auslegung gegeben worden ist, die über den Buchstaben hinausführen sollte, ohne darum eine wirklich geistliche zu sein. — Gleichwohl war sie durch die höchste geistliche Autorität verbürgt. —

V.

Auf dem General-Capitel zu Assisi im Mai des Jahres 1230 hatte der Orden beschlossen, den Papst Gregor IX. um eine authentische Interpretation zu ersuchen. Dieselbe ward von ihm am 28. September verkündigt[1]) ohne Zweifel im Bewußtsein seiner autoritativen apostolischen Gewalt, aber ohne diese in besonderer Weise zu betonen, vielmehr unter feierlicher Berufung auf seine einzige persönliche Stellung[2]) zu dem Heiligen während des irdischen Lebens und die darum ihm eigenthümliche Kenntniß

seiner „Intention"[3]). Die letztere wird also über den Buchstaben gestellt, weiter die buchstäbliche Erfüllung des Vorgeschriebenen für unmöglich erklärt[4]), also wenn auch nicht in offenkundigen Worten, doch im Zusammenhange der Gedanken, wie es scheint, der Anspruch auf Vergeistlichung erhoben. Und doch war Alles, was die erwähnte Bulle erörterte, eine Verläugnung des Buchstabens und des Geistes zugleich, ein Meisterstück curialistischer Sophistik, eine Anweisung dazu, die Regel ihres wesentlichen Inhalts zu entleeren und doch sich vorzustellen, daß man dieselbe halte, — eine kunstvolle Methodologie zur Betäubung des Wahrheitssinns, wie zur Lösung aller Schwierigkeiten, welche bisher das Gewissen gequält hatten. An Stelle der Dissonanzen zwischen den Forderungen der Regel und den dermaligen Zuständen der Welt, mit deren Hebung so mancher fromme Mönch vergebens sich abmühte, war scheinbar eine völlige Harmonie erzielt, aber freilich um den Preis der gänzlichen Vereitelung der überschwänglichen Ideale, welche der Stifter dereinst verwirklicht haben sollte, — welche so manche Jünger bisher entzückt hatten. Nicht wirklich harmonisirende Formeln waren erfunden, sondern gewaltsame Ausdeutungen, in denen die Hyperbeln der Askese als Mißverständnisse aufgegeben und auf die Linie der gemeinen Wirklichkeit herabgedrückt waren.

Aber grade darum ließen sich die meisten[5]) Franciscaner — das ist sicher — Gregors Verfügung gefallen. Andere hat diese, sei es sogleich, sei es erst später auf das Aeußerste erbittert[6]): es waren jene „Eiferer", welche erst in dem vierzehnten Jahrhundert den Namen Spiritualen erhalten zu haben scheinen[7]), aber das bereits damals waren. Nicht als ob sie als exclusive Geistesmenschen die Verachtung „des Buchstabens" zur Schau getragen hätten; sie verehrten Buchstaben und Geist, nur meinten sie diesen ganz anderswo zu finden als da, wo die Gegner ihn suchten. Die letzteren hatten in ihrer Weise die geschriebene Regel durchgeisten lassen von der Curie. Diese, um das leisten zu können, schöpfte aus einer mündlichen, nur ihr bekannten

Ueberlieferung, welche sich auf „die Intention" des irdischen Franciscus zurückleitete. Die Eiferer, welche die Regel auf sich selbst stellen wollten, wußten von jener anderen, welche den Verklärten zu ihrem Urheber hatte. „Dem Heiligen wurde hienieden Vieles offenbart, was er keinem Menschen während seiner irdischen Pilgerfahrt mitgetheilt hat", erzählte man sich in diesen Kreisen längst[8]). Um so mehr vermag er das jetzt, in dem Himmel der Seligen weilend, — folgerte man etwa — indem er seine Getreuen inspirirt, um durch die so begründete ächte Ueberlieferung im schroffen Gegensatze zu der unächten das volle Verständniß zu sichern.

Demnach wäre das Aufkommen des Spiritualismus unter den Franciscanern mittelbar durch die Päpste selbst verschuldet. Allein selbst der, welchem jene Hypothese zu gewagt erscheinen sollte, wird doch die Möglichkeit nicht bestreiten wollen, daß die von der Curie geübte gewaltsame Interpretation eine zwiefache Wirkung hatte. Sie trieb die Eiferer dazu, die buchstäbliche Regel mit um so leidenschaftlicherer Inbrunst zu umfassen, sie reizte eben sie zur Empörung und steigerte die schon vorhandenen excentrischen Neigungen.

Also waren die Elemente da, aus denen unter dem Zusammenwirken mit den Joachimitischen Ideen eine apokalyptisch-neologische Gemeinde entstehen konnte. — Die Regel ist das Evangelium; die Wahrheit der Regel wird erschlossen „im ewigen Evangelium" sagte man vielleicht.

VI.

Das Wort mag längere Zeit[1]) im Geheimen, in Italien auch in weiteren Kreisen gebraucht sein, aber erst im Jahre 1254[2]) erfuhr die Welt etwas von der Jüngerschaft, welche sich zu dem bekannte, was dasselbe bezeichnete. Thatsache ist es, daß man es mitten in dem Streite der Universität Paris gegen die Ansprüche

der Bettelmönche zuerst hörte. Als Wilhelm von St. Amour[3]) gegen dieselben schrieb[4]), konnte er seiner Polemik einen besonderen Reiz dadurch mittheilen, daß er die nämlichen, welche sich als die treuesten Kinder der katholischen Kirche zu geberden pflegten, als Anhänger eines antikatholischen Evangeliums entlarvte[5]). Aber daraus folgt nicht, daß dies für immer das Geheimniß einer engen Partei nach deren Absicht bleiben sollte. Vielmehr kam es darauf an, zur rechten Stunde die bisher esoterische Offenbarung zur allgemeinen zu machen. Ich spreche das ausdrücklich als Vermuthung aus, sehe aber nicht ein, daß in den Nachrichten über den Hergang der Dinge in Paris etwas enthalten wäre, was ihr widerspräche. Man darf im Gegentheil annehmen, daß die Schriften des Abts Joachim von Fiore, bislang in der Französischen Hauptstadt unbekannt, grade darum vor Kurzem in dieselbe importirt worden waren, damit man an denselben die Grundlage der neuen Predigt habe. Für diese mochte man den geeigneten Zeitpunkt abwarten, aber noch nicht gefunden haben, als durch eine Unvorsichtigkeit[6]), welche vielleicht in einem der letzten Monate des genannten Jahrs[7]) in Folge einer voreiligen Veröffentlichung des Introductorius begangen ward, die Pariser durch eine Enthüllung überrascht wurden. Wilhelm von St. Amour, welchem man das als Verdienst zuschrieb, meinte den von einer verderblichen Partei seit fünf und fünfzig Jahren verfolgten Plan entdeckt zu haben, an Stelle des biblischen Evangeliums „das ewige" zu setzen[8]). — Und was wußte er davon? — Er hatte einen Theil einer Schriftsammlung, die diesen Titel trug, gesehen und überdies gehört, daß das Ganze an Umfang der Bibel kaum nachstehe; was den Inhalt angehe, sollte darin ein religiöser Radicalismus gelehrt werden[9]). Eine Notiz, welche allerdings räthselhaft genug klingt, leicht irre führen, von uns aber doch auf Grund des unzweifelhaften Thatbestandes richtig gedeutet werden kann. Wir wissen heutigen Tages sicher, was dem Pariser Lehrer nicht deutlich ge-

wesen zu sein scheint, daß sein Blick nicht auf ein geheimnißvolles, eben erst geschriebenes Buch gefallen sei; er war mit der einen oder anderen Schrift des Abts Joachim und zugleich mit der Lehre [10]) oberflächlich bekannt geworden, welche, wie die neologisch-apokalyptische Fraction der Franciscaner behauptete, jene Schriften „enthielten". — Das war ihr „ewiges Evangelium".

Und sie redeten wirklich evangelisch, wie jene anderen Evangelischen, welche Katholiken hießen; nur in ganz anderer Weise. Sie hatten das Alles, was diesen eigen war, aber doch auch ein Entgegengesetztes.

Die Katholiken besaßen ein heiliges Schriftthum und darin, wie sie überzeugt waren, die göttliche Wahrheit; sie lehrten und lernten die Dogmen, fest in dem Glauben, daß diese in jenem „enthalten seien". Dennoch studirten die katholischen Theologen das Schriftthum nicht, um die Dogmen erst auszumitteln: sie wurden ihnen von der Kirche gegeben, welche den Sinn des biblischen Kanons in untrüglicher mündlicher Ueberlieferung verkündigte. — Die Aufklärer, deren Geschichte uns beschäftigt, waren auch gewohnt von einer heiligen Schrift zu reden, wenn sie auf Joachims Bücher zu sprechen kamen. Sie hatten trotz aller Opposition gegen die vulgären nichtsdestoweniger ihre aufgeklärten Dogmen, deren Summe, wie sie behaupteten, man dort nachzuweisen im Stande sei. — Aber was konnte es helfen, das zu versichern, wenn man die letztere nicht positiv darlegte? — Gar Viele lasen die „Concordie des Alten und Neuen Testaments," den „Commentar zur Apokalypse," das „Psalterium der zehn Saiten" und kamen gleichwohl nicht in den Fall, darin zu finden [11]), was die Jünger des ewigen Evangeliums als Lehre des Autors verkündigten. Ihnen begegneten bedenklich lautende Stellen, aber auch sehr viele, die, wie sie meinten, gut katholisch klangen. Sollten sie eines Besseren belehrt werden, so mußte ihnen die rechte Auslegung mitgetheilt werden. Erst im Besitz derselben standen die Joachimiten in Bezug auf Sicherheit der Ueberzeugung nicht

zurück hinter den gemeinen Christen, welche eine „ausgelegte" Bibel und die autoritative Bürgschaft an den apostolischen Episkopaten hatten. Das Eine leistete augenscheinlich „die Einleitung" in das ewige Evangelium, die der merkwürdige Franciscanermönch Gerard de Borgo San Donino [12]) verfaßt hatte. So unzureichend die Kenntniß derselben auf Grund der spärlichen auf uns gekommenen Fragmente ist, das kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß hier die angeblich wahre Joachimitische Doctrin dargelegt, eine Analogie zu der ausgelegten Bibel, der Ueberlieferung dargeboten werden sollte. Aber um so schwieriger ist es, zu zeigen, wie man das Zweite — das Autoritative — ersetzte; ob man es überhaupt ersetzen konnte. Schon die Consequenz der ächten von uns erörterten Gedanken des Calabresischen Sehers forderte die Verneinung desselben. Wie hätte die anspruchsvolle Mannschaft des Fortschritts das fragliche Autoritative begehren können? Sollte das ewige Evangelium wirklich eine Ueberbietung des biblischen sein, so reichte dazu nicht aus, daß es dem religiösen Inhalte nach sich als die reinere Offenbarung erwies; es mußte sich überdies als das freiheitlichere ankündigen. Unzweifelhaft war das auch die Vorstellung der Joachimiten, aber auch begreiflich, daß sie eingeschränkt wurde durch eine andere. Diese neologischen Enthusiasten waren doch ursprünglich an eine letzte unantastbare Norm gewöhnte Katholiken; die Franciscaner, insbesondere die Eiferer unter ihnen, erinnerte jeder Tag an „die Regel". Oder sollte etwa auch diese in der Periode des heiligen Geistes vergeistigt, bis zur Verflüchtigung vergeistigt werden? — Das anzunehmen ist schwer, im Hinblick auf gewisse Thatsachen kaum möglich, aber dann auch die Folgerung unausweichlich, daß in der Regel und mit derselben eine Autorität erhalten bleiben sollte. Daneben etwa in der Lehre Joachims die zweite? — In der That, das scheint sich zu ergeben, damit aber das oben [13]) ausgesprochene, jedoch abgewiesene Bedenken sich uns als ein unbedingt berechtigtes wieder aufzudrängen; nichtsdestoweniger ist

das Urtheil, daß das ewige Evangelium nur als freiheitliches verständlich sei, unwiderlegbar. — Also fände sich das sich Ausschließende dicht bei einander? —

Das wäre allerdings das einerseits unanfechtbar scheinende und doch wieder den ernstesten Zweifel erregende Resultat, wenn das vielgebrauchte Wort nur die beiden bisher nachgewiesenen Bedeutungen hätte. Allein es kommt demselben noch eine dritte zu.

Wir wissen, daß Joachims Schriften, wie seine Doctrin „das ewige Evangelium" genannt wurden [14]), indessen diese doch nur sofern sie das Mittel war, das Wissen von dem, was geschehen sollte, mitzutheilen. Sie war der Unterricht in der neuen Offenbarung, ein höherer als der, welchen der Alte und Neue Bund ertheilt hatten; aber die spirituale Offenbarung selbst, die Offenbarungsgeschichte sollte erst durch die Thatsachen der Zukunft enthüllt werden. Diese wird letzlich das ewige Evangelium sein [15]). In der Gegenwart kennt man dasselbe nur theoretisch, gewissermaßen erst buchstäblich; in ihr gilt auch die buchstäbliche Regel. Alle jene, welche ihr gemäß leben, sie nach dem Wortlaute, nicht nach der Auslegung der Päpste beobachten, die treuen Franciscaner sind die berufenen Prediger [16]). Ihnen ist das Amt der neuen Botschaft anvertraut; kein anderer soll sie verkündigen, als der, welcher baarfuß umherwandelt nach dem geschriebenen Gebote des irdischen Franciscus. Aber dieser wird als der Verklärte auch auf Erden wiedererscheinen im Anfange der Schlußperiode [17]), um in der verwandelten Welt des Geistes den Sinn des Buchstabens der Regel allseitig zu offenbaren, — das zu erfüllen, was Joachim, „der Mann im Linnengewand" [18]), nur lehrend geweissagt hatte.

VII.

Allein das ist nur eine Vermuthung, welche ich selbst als eine gewagte anerkenne in Betracht der lückenhaften Quellen [1])

und ihres zum Theil zweifelhaften literärischen Ursprungs. Deren Beschaffenheit macht es auch unmöglich, den materiellen Lehrbegriff vollständig zu erörtern; aber über die allgemeine Tendenz unserer apokalyptischen Aufklärer läßt sich verhältnißmäßig sicher urtheilen. Einzelne Inconsequenzen in den auf uns gekommenen Sätzen dürfen den Leser nicht irre machen. Das beziehungsweise Conservative, welches hier und da sich kenntlich macht, stammt aus den Schriften des Abts von Fiore, aus denen man schöpfte oder doch zu schöpfen scheinen mußte, sei es in treuer Angabe der — aus dem Zusammenhange gerissenen — Worte, sei es in Entstellungen[2]); das Revolutionäre, gleichfalls vorgeblich aus denselben abgeleitet, war die Erfindung der Aufklärer selbst. — Und wie anspruchsvoll kündigten sie ihre Mission an! —

Was bis dahin als die einzige Offenbarung Gottes von der Kirche erhalten und tradirt war, das historische Christenthum, ward als ein armseliger Buchstabe[3]) beurtheilt, als harte Schale[4]), welche den unvergänglichen Kern umhüllt, wie man (an einer Stelle) hinzufügt, um in dem einmal gebrauchten Bilde zu bleiben. Aber anderswo wird dasselbe berichtigt. Ernstlich gemeint, würde es den positiven Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen veranschaulichen. Das würde jedoch dazu dienen, die Originalität der Religion der Zukunft zu verdunkeln. Allein grade auf die Verherrlichung derselben zielen alle Gedanken dieser Jüngerschaft ab. Darum muß das, was um der Vergleichung willen bejaht ist, auf der anderen Seite um so schroffer verneint werden. Alles soll ja neu[5]) werden! — Das alte Christenthum, eine endliche Religion von engbegrenzter Zeitdauer[6]), hat eine kaum vorbereitende Stelle in der Weltgeschichte eingenommen. Man würde schon zu weit gehen, wenn man sagte, es habe angebahnt[7]), was späterhin vollendet werden sollte. Die Bibel der katholischen Christen kann man nicht einmal eine Weissagung, das ewige Evangelium nicht die Erfüllung nennen. Denn hier wird nicht

lediglich offenbar, was dort verborgen gewesen, — nicht vervollkommnet das etwa Unvollkommene. Das schon in der Anlage Verfehlte [8]) läßt sich nicht fortbilden; es muß aufgelöst [9]) werden. Jene heilige Schriftsammlung wird weggeworfen [10]), eine andere [11]) den Fortgeschrittenen gegeben werden. Das Schicksal der bisherigen Religion des Buchstabens ist unwiderruflich bestimmt. Nur noch sechs Jahre werden vergehen, bis die entscheidende Katastrophe erfolgen wird. Wenn man das Jahr 1260 nach der Geburt des Herrn schreibt, wird das Institut nicht mehr sein [12]), welches Kirche heißt. Denn wirklich existirt hat bislang eine solche nicht. Die christliche Religion hat zu keiner Zeit eine Kirche, eine Geisteskirche [13]) gehabt; diese soll erst in Zukunft werden. Das Alles hat Abt Joachim schon vor vier und fünfzig Jahren verkündigt. Seine Aussage ist prophetische Lehre, unvergleichlich erhabener [14]) als die des Mannes von Nazareth, ist das ewige Evangelium selbst [15]) in theoretischer Form. Diese gilt als Religion des weltgeschichtlichen Fortschritts, jene hat sich überlebt. Demnach kann Niemand verpflichtet sein in Zukunft zu jener sich zu bekennen [16]) oder gar zum Zweck ihrer Vertheidigung das Leben zu opfern [17]). Das war wohl die Aufgabe der Unmündigen, die eines Mittlers in herkömmlichem Sinne bedurften; die, welche die Weihe des dritten Weltalters empfangen, werden wohl von einem Priesterthum wissen, aber von einem ganz anderen, als dem bisherigen [18]). Dann wird man nicht mehr des Werks Christi gedenken; man weiß dann nur von dem Joachims [19]). Wie sollte man in Zukunft noch von Figürlichem und Räthselhaftem reden? — Die ächten Spiritualen werden nicht mehr durch einen Spiegel in einem dunkeln Worte sehen, sondern schauen von Angesicht zu Angesicht, um zu wissen [20]). — Wozu bedürfte man dann noch sinnfälliger äußerer Bräuche? — Was man Sacramente des Neuen Bundes nennt, wird abgeschafft werden [21]). Jegliche Hülle soll fallen; die Wahrheit an und für sich den Kindern des Geistes offenbar werden. Und diese werden

nicht etwa nur aus dem Bereiche der Lateinischen Kirche gesammelt werden. Confessionelle Vorurtheile dieser Art hat man schon jetzt aufzugeben; die Trennung der Griechischen und Lateinischen Kirche soll man nicht bedauern, nicht über häretischen Irrthum und sittliche Schuld klagen. Alle diese geschichtlichen Dinge, deren Beurtheilung durch die gewöhnliche dogmatische Polemik gefälscht wird, hat man im Gegentheil als nothwendige Ereignisse, als göttliche Schickungen [22]) zu betrachten. Die Griechen darf man wegen ihres Abfalls so wenig verurtheilen, daß eher von ihrem verhältnißmäßigen Verdienste geredet werden könnte. „Der Papst" derselben wandelte schon bisher mehr in den Spuren des Geistes als der der Lateiner [23]). Jenem könnte man sich sogar eher anschließen [24]) als diesem, wenn das überhaupt noch an der Zeit wäre. Aber diese geht in der That auf ein ganz Anderes, als auf Erhaltung der bisherigen kirchlichen Schranken. Jetzt gilt es nicht nach der „rechten Kirche" zu forschen, nicht mehr darf man wähnen, Eine sei die alleinseligmachende, Ein Dogma das wahre. Alle Fragen dieser Art sollen im Gegentheil ein Ende haben. In der Periode der neuen Offenbarung können Alle selig werden, nicht nur die Griechen, sondern auch die Juden [25]). —

VIII.

Das Alles wird die vollständige „Einleitung" viel umständlicher erörtert haben, als wir dazu im Stande sind. Wird sie gleich ein Büchlein genannt, so berechtigt dieser Titel doch nicht unbedingt, auf Dürftigkeit des Inhalts zu schließen. Sie war vielleicht kurz im Verhältniß zu der durch sie eingeleiteten Schriftsammlung, konnte aber doch weitläufig genug sein, das System der neuen Weltanschauung auch in Bezug auf die Einzelheiten den Zeitgenossen allseitig zu entwickeln. Gar Manches mußte diesen ungleich verständlicher werden als uns, welchen nur wenige

Sätze daraus übrig sind. — Umgekehrt erkennen wir wahrscheinlich klarer als jene, daß die Ansprüche dieser Aufklärer bedeutend größer waren als ihre Leistungen.

In hochtönenden Worten wird der Fortschritt angekündigt, der sich in der nächsten Zukunft vollziehen werde, aber veranschaulicht meist in hyperbolischen Schilderungen der gegenwärtigen Zustände. Man weissagt die völlige Umwandelung der Dinge; nichtsdestoweniger erblicken wir in den Bildern dieser Weissager überwiegend die Copien des Alten. Das Neue, was gezeichnet werden soll, erscheint in Wahrheit als ein blasser Umriß; wo man eine specielle Ausführung versuchen, eine bestimmte Gestalt zeichnen will, gelingt das nur, sofern die Farben der bisher verlaufenen Geschichte entlehnt werden. Die Personen, welche bei dem großen Drama der kommenden Periode mitwirken werden, sind meist Figuren der historischen Vergangenheit. Statt zu einer Reform kommt es, möchte man sagen, zu einer Restauration, die der Verklärung ähnlich sieht. — So augenscheinlich die Tendenz eine antikatholische war, sie vermochte sich doch nicht durchzusetzen: der Aufschwung ward niedergehalten durch das Gewicht katholischer Reminiscenzen. Der Begriffe Heil, Kirche, Priesterthum konnten selbst unsere stolzen Neuerer nicht entrathen. Alles soll spiritual werden und doch ist das Literale vielfach nur zu deutlich. Sie waren voll der überschwänglichsten Vorstellungen von dem einzigen Werthe ihrer Verkündigungen, aber ihnen das Gepräge einer wirklichen Schöpfung zu geben, zeigten sie sich außer Stande. Ihre Ideen verriethen allzu sehr den natürlich geschichtlichen Ursprung: diese dem Franciscaner-Orden zugehörige, der katholischen Kirche entstammende Genossenschaft, die, darin den meisten Fortschrittsmännern ähnlich, in dem bevorstehenden Zeitalter wesentlich andere Zustände aufzeigen wollte, konnte doch die Franciscanische Denkart nicht verläugnen und mischte daher den Elementen der Religion des ewigen Evangeliums auch Franciscanische bei. Sie beabsichtigte die kirchliche Ausschließlichkeit zu

stürzen; trotzdem aber ward das ausschließliche Mönchthum ihrer Regel erhalten[1]). Und während diese vorschrieb, in der Welt zu verkehren, hatte man doch kein Bedenken, das contemplative Leben[2]) auf das Höchste zu preisen.

Beweise genug für die Verworrenheit dieses Idealismus, der aber dadurch nicht gehindert ward, eine für die herrschende Kirche gefährliche Tendenz religiöser Aufklärung zu verfolgen, — eine ganz andere als jene, welche den Averroisten eigen war. Derselbe zeigte der neologischen Perfectibilitäts-Idee ungeachtet religiöse Färbung. Der Averroismus dagegen trat im Namen der wissenschaftlichen Theorie auf. Jener mochte Manchen an das Excentrisch-Phantastische des Montanismus erinnern; dieser trug im Ganzen den Stempel kühler Reflexion. Dort hatte die Religion nicht nur eine bleibende Stelle, sondern sie ward auch im ausdrücklichen oder verschwiegenen Gegensatze zu der intelligibelen Wissenschaft als die Centralmacht in der periodisch verlaufenden Weltgeschichte vorausgesetzt. Die letztere galt wesentlich als die Reihe der Epochen der Offenbarung; Offenbarung und Wahrheit galten als Correlata. Hier begegnet man in dieser Hinsicht lauter Antithesen, — der Vorstellung von der Irrationalität der Religion, beziehungsweise der Geschichte. Die excentrischen Joachimiten waren Aufklärer, aber als Enthusiasten, die Averroisten als nüchterne Kritiker. Jene wirkten in dem Interesse für die zukünftige Menschheit, die insgesammt eine mündige werden sollte; diese blieben als quietistische Esoteriker stets der Masse der Unmündigen gegenüber stehen. Die einen verriethen ein starkes Verlangen nach Allbefriedigung, die Anderen die Stimmung der Selbstgenugsamkeit. Die Jünger des ewigen Evangeliums waren von Haus aus mönchische Asketen, die Averroisten traten auf als Männer dieser Welt.

Zweierlei Richtungen also, so verschieden[3]) wie möglich und doch darin gleich, daß sie sich nicht blos gegen das katholische, sondern auch gegen das biblische Evangelium kehrten. — Konnten

beide sich etwa mit einander verbünden zu dem nämlichen Zwecke der Verneinung? —

IX.

In Paris haben beide zu derselben Zeit sich verbreitet [1]). Aber weder daß es zu einer Annäherung, noch daß es zu einem Kriege gekommen sei, läßt sich beweisen. Man hat den letzteren Fall als den wirklich historischen nicht nur vermuthet, sondern sogar behauptet [2]). Allein die Combination, welche das bewahrheiten soll, entbehrt zu sehr der ausreichenden Begründung. Der Streit in der Französischen Hauptstadt über das ewige Evangelium ist ein geschichtliches Factum; daß der Averroismus daran einen entfernten heimlichen Antheil gehabt habe, eine leere Möglichkeit. Als ganz unhaltbar erscheint die Hypothese, daß diese neologische Schule den Wilhelm von St. Amour und den Gerard Abbeville [3]) als Kämpfer nur vorgeschoben hätte. Beide waren in dem katholischen Dogma, in dem Bibelglauben festgewurzelte Theologen, als ausgeprägte Charaktere sittlich unfähig, sich zu den Zwecken Anderer gebrauchen zu lassen. Sie beschäftigten sich mit ganz anderen Dingen als mit Problemen einer philosophischen Dialektik: schon die Thatsache, daß man dieser Disciplin angehörige Fragen überhaupt stellte, ward als mit der apostolischen Einfachheit unvereinbar [4]) beurtheilt. Wilhelm wollte die lebenslustigen Pariser aufklären — aber über die Schrecknisse des bevorstehenden Gerichts. Uebermannt von dem Eindruck der düsteren Züge der Zeit, sprach er von nichts angelegentlicher, als von dem Ende dieser Welt, jedoch in einem ganz anderen Sinne als die excentrischen Joachimiten. Nicht der Fortschritt, sondern der Stillstand war das hauptsächliche Thema seiner Reden. Nicht zur Enthüllung einer höheren Wahrheit wird es kommen, sondern zu dem Kampfe Desjenigen, welcher die höchste für alle Zeiten enthüllt hat, mit dem Antichrist, — zu dem Gerichte, das die

ganze Geschichte abschließt. Statt in der Spannung eines neologischen Apokalyptikers in die Zukunft zu schauen, soll man in der Stimmung der Buße[5]) mit Furcht und Zittern sich vorbereiten auf die Dinge, die da kommen sollen, — zunächst sich vor den falschen Propheten hüten. Grade ihr Erscheinen, die Verkündigung eines „atheistischen"[6]) Evangeliums ist der Beweis, daß die letzte Katastrophe herannaht, — das einzige Wunder, das noch bevorsteht nach Ablauf dieser wunderlosen Endperiode, in der man von Wundern nur erzählen kann, um den Zweifel zu erregen[7]).

Das Letztere mochten freilich auch die Averroisten gern hören; — das Polemische in diesen Predigten, soweit es die neuen Evangelisten anging, war ohne Frage in ihrem Sinne oder konnte doch leicht dem entsprechend gedeutet werden. Aber darum darf uns doch Wilhelm nicht als Dolmetscher auch der positiven Gedanken, sei es dieser Fraction, sei es der Universität Paris überhaupt gelten. Der religiösen und wissenschaftlichen Tendenzen gab es ja hier viele; gleichwohl glichen sich in einem Punkte die Verschiedenheiten wieder aus. Ein gewisser aristokratischer Stolz war den meisten ihrer Vertreter eigen, der Widerwille gegen die plebejischen Franciscaner wenigstens in diesen Jahren wohl ein ziemlich allgemeiner. Längst kannte man ja daselbst das Mönchsthum in der Mannichfaltigkeit seiner Spielarten. Viele hatten sich daran gewöhnt, es zu dulden und gelegentlich zu verspotten[8]); aber das Erscheinen jener schmutzigen und zugleich übermüthigen, die Weltgeistlichkeit verachtenden[9]) Asketen auf den Straßen der glänzenden Residenzstadt war doch eine zu grelle Anomalie. Ein derber sinnlicher Realismus neben den höchsten Ansprüchen an die Eleganz des Lebens kennzeichnete wohl im Ganzen die Denkweise der Bürger. Um die Streitigkeiten über die idealistischen Themata, über welche man in der theologischen und Artisten-Facultät disputirte, um den Lärm der wissenschaftlichen Schulen kümmerte man sich in diesen Kreisen nur selten[10]). Anders aber

wurde die Lage der Dinge in dem erwähnten Falle. Als die Universität gegen die Besitznahme noch mehrerer Lehrstühle von Seiten der Bettelmönche den Protest [11]) aussprach, trat das Pariser Volk auf ihre Seite [12]). Man erfuhr es gern, daß Wilhelm von St. Amour in Gemeinschaft mit anderen Theologen und einigen Juristen [13]) die Schrift „von den Gefahren der letzten Zeiten" ausarbeitete und herausgab. Und als man nun diese bald darauf (im Jahre 1256 [14]) lesen konnte, — mit welcher Schadenfreude mochte man da die einzelnen schriftstellerischen Schilderungen durch Beispiele aus der Bekanntschaft illustriren! — Hier stand dem Einen, welcher das Buch in die Hand nahm, der darin anonym gebliebene Heuchler, dort dem Anderen der Pfründenjäger in Person vor Augen. Aber keine Stelle machte vielleicht einen stärkeren Eindruck als die, welche von dem neuen Evangelium handelte. Sie wirkte wie die Entdeckung eines lange bewahrten Geheimnisses.

X.

Ganz Paris gerieth darob in Aufregung [1]). Alle Welt wollte „d asBuch des Satans" lesen, wo möglich besitzen. Man drängte sich auf den Vorhof von Nôtre Dame, wo ein Exemplar — man weiß nicht ob der „Einleitung"? ob auch der Schriften Joachims? — ausgelegt war, um sich Abschriften zu machen [2]). Man sprach darüber in Worten der Entrüstung und reizte grade dadurch die bisherigen heimlichen Freunde dazu, nur um so offener hervorzutreten. Alsobald war der Gegenstand der Tagesfrage auch der einer sehr lebhaften Debatte. Die Gegner citirten bald diese, bald jene Stelle und forderten Erklärungen; die Vertheidiger versuchten sie zu geben. Aber die Versuche mißglückten nicht nur, sondern steigerten die Empörung. — Im Großen und Ganzen verläugnete die Bürgerschaft, in welcher keinerlei sympathische Erinnerung an die Bewegung der

Amalricaner[3]) im Anfange des Jahrhunderts zurückgeblieben zu sein scheint, auch diese neue „Offenbarung", — indessen schwerlich, um desto herzlicher die Wahrheit der alten zu bekennen. Die Einen mochten das Anathema aussprechen, um dem Haß gegen die mönchischen Bettler Luft zu machen, die Anderen durch das, was ihnen als schwärmerisch in dieser Lehre erschien, abgestoßen werden. Und selbst die Leute des Fortschritts mochten an einer Aufklärung dieser Art keinen Gefallen finden. Indessen solche Antipathien entschieden damals schwerlich das Urtheil der Pariser. Das Geschrei über „den Unglauben" war nur Mittel zum Zweck. Wollte man die Machtstellung der verhaßten Proletarier des Asketismus erschüttern, so mußte die Anklage auf das geheime Antichristenthum beschränkt bleiben. Aber diese wurde dann auch mit solcher Heftigkeit erhoben, daß endlich selbst die Curie vor den Augen der Welt zeigen mußte, sie nehme Kenntniß von der Angelegenheit. Wir erfahren, daß Bischof Reginald von Paris, welcher in Betracht der peinlichen Lage seiner erklärten Lieblinge[4]) sich selber in Verlegenheit befand, schon gegen Ende des Jahrs 1254 „die Einleitung" insgeheim (?) an Papst Innocenz IV. gesandt hatte[5]). Aber erst, als auch von anderen Seiten Berichte über Berichte einliefen, der eine die Scenen in Paris (im J. 1255) noch schlimmer schilderte, als der andere[6]), die Beschuldigungen des Ordens sich verschärften, meinte der seit dem 12. December 1254 regierende Papst Alexander IV. sich nur helfen zu können durch eine Censur des anstößigen Buchs. — Die Franciscaner hatten nach dem Vorgange anderer Mönche „die Regel" ihre Religion genannt. Jetzt war es dahin gekommen, daß man davon in einem noch anderen Sinne, von einer Franciscaner-Religion im Gegensatze zu der christlichen redete. Sollte dieser Sprachgebrauch entgründet werden, so mußte man, wie es schien, das ewige Evangelium in aller Form verurtheilen. Verstand man sich aber dazu, so war es schwer, die Gefährdung des Rufs der Orthodoxie der genannten Genossenschaft zu vermeiden. Dennoch meinte

Alexander IV. das Eine wie das Andere leisten zu können. Nachdem von ihm in Anagni, seiner damaligen Residenz, eine Untersuchungscommission[7]) im Juni oder Juli (1255) niedergesetzt und von dieser Bericht erstattet war, ließ er endlich das Breve ausfertigen, das, am 23. October 1255 unterzeichnet, dem Bischof von Paris die Vernichtung „der Einleitung" wie „anderer verdächtigter Papiere" (schedulae) anbefahl[8]) und weiter verfügte, daß über alle, welche im Besitz von Abschriften der einen oder der anderen wären und etwa sich weigern würden, innerhalb einer anzuberaumenden Frist dieselben auszuliefern, die allgemeine Excommunication verhängt werden solle, — von den Franciscanern aber gänzlich schwieg, um in schroffem Gegensatze zu den Beschuldigungen die Unschuld derselben desto deutlicher zu bezeugen. — Aber ob man diese Absicht in Paris sofort errathen werde, war doch die Frage. Man kannte freilich das ganz besondere Wohlwollen des Bischofs gegen den Orden. Nichtsdestoweniger quälte den hohen Briefsteller wahrscheinlich das Bedenken, ob nicht am Ende der Diensteifer denselben zu einem allzuraschen und rücksichtslosen Einschreiten verführen könnte. Darum ging schon am 4. November ein zweites Schreiben[9]) ab, das den Adressaten ermahnte, bei der Vollziehung des ersten ihm ertheilten Mandats doch ja in der Art zu verfahren, daß die Ehre der Mönche nicht verletzt werde. Eine Weisung, welche leicht zu ertheilen, der nachzukommen aber überaus schwer ist!, mochte Reginald urtheilen. Die Curie hatte klüglich die Last der Verlegenheit von sich abgewälzt; sollte er allein sie tragen? — Dazu war er doch keineswegs geneigt, um so emsiger aber bemüht, auf einem Seitenwege ihr auszuweichen. Es dauerte vielleicht lange, ehe er fand, was er suchte. Endlich aber meinte er gefunden zu haben. Der erste schriftliche Auftrag hatte dahin gelautet, innerhalb einer gewissen Frist sei die Auslieferung der incriminirten Bücher zu bewirken; aber wann dieselbe anzubefehlen sei, ob sofort? ob nach einiger Zeit? wie lange man dieselbe zu gewähren

habe, war nicht gesagt. Darum konnte man ihm keinen Vorwurf machen, wenn er zögerte. Demnach schien es ihm am rathsamsten, während des ganzen Jahres 1255 von der Ausführung abzusehen[10]), — überdies sich genauere Instructionen zu erbitten. Diese ließen ziemlich lange auf sich warten, ein Beweis, daß der Bischof die heimlichen Gedanken des apostolischen Vaters richtig errathen hatte. — Erst vom 8. Mai 1256[11]) war das dritte Breve datirt, das, ohne irgend welchen Tadel in Betreff des Zauderns auszusprechen, die frühere Mahnung wiederholte und nur den Zusatz beifügte, daß jegliche Appellation in diesem Falle zu verbieten, die Auslieferung aber unter dem Beirathe des Canzlers der Pariser Universität und zwölf anderer vorsichtiger Männer zu fordern und zu vollziehen sei. — Das mag denn auch wirklich geschehen sein, aber das geschriebene Papier war nicht der Geist, die Vernichtung der Handschriften „der Einleitung" nicht die Vernichtung ihrer Lehre. Ueberdies blieben — eine locale wahrscheinlich gänzlich erfolglose Verfolgung[12]) abgerechnet — Joachims Bücher ungefährdet, ja sie wurden seitdem mehr denn je verbreitet, abgeschrieben und gelesen. Vieler Hände waren namentlich in dem südöstlichen Frankreich und in Italien geschäftig, neue Exemplare zu beschaffen. Sie gingen von dort nicht blos in die anderen Provinzen dieses Landes, sondern auch über das Meer[13]). Adam Marsh in England erhielt durch einen, wie es scheint, lediglich zu diesem Zwecke abgesandten Boten eines Tags einige Bruchstücke einer Joachimitischen Schrift und beeilte sich, ganz hingenommen von dem Eindruck, den die Prophetien dieses von Gott selbst inspirirten Sehers gemacht hatten, sie seinem Freunde, dem Bischof Robert von Lincoln, als die wichtigste Neuigkeit mitzutheilen[14]). Sobald man mit dem Abschreiben dieser Blätter fertig sein werde, möchten sie zurückgesandt werden.

In Frankreich selbst war Hugo's von Digné[15]) Zelle bei Hyères der vielbesuchte Wallfahrtsort forschender Apokalyptiker, die Unterhaltung über den bevorstehenden Wandel der Dinge,

über die Lehre Joachims ihm selbst der liebste Gegenstand des Gesprächs[16]); der Satz von dessen Prophetenberuf, von der sich bereits vollziehenden Erfüllung der Weissagungen galt ihm als ein Glaubensartikel, gegen den er einen Widerspruch nicht duldete[17]). Das Sammeln der dem großen Meister der Apokalyptik zugeschriebenen Schriften gehörte zu seinen wichtigsten Geschäften[18]).

Die Verbindung mit Italien, durch wandernde Franciscaner hergestellt, erleichterte das. Aber selbst hier ward in vielen Fällen ein Exemplar des einen oder anderen Buchs vermißt. An dem einen Orte klagte man über die Erfolglosigkeit alles Suchens, an dem anderen wurde die Freude darüber laut, daß man ohne alle Mühe das dort Gesuchte entdeckt habe. Der Abt eines der Congregation von Fiore angehörigen Klosters, das zwischen Lucca und Pisa lag, flüchtete im Jahre 1248 die Handschriften, welche er besaß, in den Franciscaner-Convent in Pisa, als er fürchtete in Bälde den Ruin seines Heimathsortes erleben zu sollen[19]). Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen wird daselbst erscheinen, um sein teuflisches Zerstörungswerk zu beginnen. Das vermuthete der fromme Mann nicht um irgend welcher Nachrichten willen, „er glaubte, daß Alles in ihm sich so erfüllen müsse“[20]), wie es vorhergesagt sei. — Und damit stand er damals nicht allein. Viele Tausende auf der Halbinsel dachten wie er: der Antichrist wird erscheinen, die Periode der Endzeit sich vollenden.

Das Jahr 1260 soll die ersten Scenen des göttlichen Gerichts vor Augen stellen, sagten die Einen; die Krisis des religiösen Weltzustandes einleiten, meinten die Anderen, aber die ächten Joachimiten unter diesen dachten dabei vorzugsweise an ein vertiefteres Verständniß des alten Evangeliums, die apokalyptischen Neologen an eine Aufklärung, welche durch die neue Offenbarung des ewigen Evangeliums verbreitet werden sollte. Alle aber waren von der Spannung der Erwartung bewegt. Religiöses und Politisches, Excentrisches und traditionell Katholisches, Mystisch-Phantastisches und Gedanken einer kritischen Opposition, Stimmungen der Angst

und des Enthusiasmus, der Zerknirschung und der Zuversicht mochten in dem von den Kämpfen der Ghibellinen und Welfen durchschütterten Italien neben einander hergehen, in manchen Gemüthern sich in einander wirren, als das vielersehnte Jahr[21]) begann, Monat für Monat verlief, — ohne daß die Erfüllung offenbar wurde. Schon waren seit dem Siege der Ghibellinen über die Welfen bei Montaperto[22]) (3. September), welcher als ein erstes Zeichen des nahenden Endes gedeutet werden konnte, ungefähr sechs Wochen verstrichen, ohne daß man ein zweites schaute. Der Geist, der nach der Vorstellung der Joachimiten die Weltgeschichte bewegen sollte, zauderte; die fieberhafte Ungeduld der Harrenden wurde zum ungestümen Drängen. Sie wollten den Anfang der neuen Enthüllungsepoche erzwingen und durften darum doch nur flehen. Da Anfang November[23]) erlebte man ein Schauspiel, wie es die Welt noch nicht gesehen hatte: die Procession der Geißler von Perugia[24]), welche je weiter sie fortschritt, desto unwiderstehlicher Alles mit sich fortriß; es schien der zweite Act des grausigen eschatologischen Dramas zu sein oder auch der erste. Ja, er ist es, urtheilten viele Joachimiten[25]). Aber einen weiteren schaueten sie nicht. Das Ende des Jahres kam, nicht aber das Ende dieser Weltperiode.

XI.

Eine Entscheidung, in den Thatsachen der Geschichte gegen die apokalyptische Geschichtsbetrachtung gegeben, — aber doch nicht mit so verhängnißvollem Erfolge, als man meinen könnte.

Schon zehn Jahre früher war Salimbene in seinem Glauben an Joachims Prophetie durch den Tod Friedrichs II. von Hohenstaufen eine Zeit lang irre gemacht. In dem ersten Aerger über die Enttäuschung hatte er erklärt, nie mehr dem, was man für Weissagung ausgebe, sondern nur dem, was er selbst mit Augen gesehen habe[1]), in Zukunft vertrauen zu wollen. Aber das Ge-

lübde der Lossagung von den Joachimitischen Ideen wurde von ihm nicht lange gehalten[2]). Er war längst wieder Renegat geworden, als er das Jahr 1260 erlebte. Wie er persönlich damals die Frage nach der Erfüllung beantwortet hat, wissen wir nicht. „Man sagt, daß das Auftreten der Flagellanten der Anfang des dritten Weltalters sei", so lauten die Worte in seiner Chronik. Vielleicht hat der Verfasser sich dadurch geholfen, daß er die vermeintlich festen Data der apokalyptischen Chronologie aufgab, um die apokalyptische Wahrheit desto sicherer festhalten zu können. Aber eine klare Notiz darüber haben wir nicht[3]). Noch ungleich wichtiger würde eine andere sein. Man sollte erwarten, viele Joachimiten, unter diesen vornehmlich die Jünger des ewigen Evangeliums, hätten, durch die augenscheinliche Nichterfüllung dieser Prophetie des Calabresischen Sehers von dem Schwärmerischen ihrer bisherigen Ansicht überführt, dieses ausgestoßen, das Neologische darin aber um so consequenter durchgebildet — jene Ernüchterung also, welche in Salimbene nur eine vorübergehende gewesen ist, zu der dauernden Stimmung ihres Lebens gemacht. Wäre das geschehen, so hätten wir vielleicht an dieser Stelle die Aufgabe, eine Partei zu charakterisiren, welche die aufklärerische Richtung bis zu dem Punkte verfolgte, wo sie mit der der Ghibellinischen Ultras[4]) zusammentraf. Allein so innerlich wahrscheinlich ein so begründeter Hergang der Dinge auch sein mag, eine denselben auch nur mittelbar bezeugende Ueberlieferung giebt es meines Wissens nicht. Diejenige, welche wir haben, motivirt im Gegentheil, soviel ich sehe, das Urtheil, daß jene Jüngerschaft sich als eine besondere, aber in der Art erhalten habe, daß das Excentrische der bisherigen Tendenz eher gesteigert als herabgestimmt, das Aufklärerische darin dagegen abgeschwächt ward.

Einer der bedeutendsten Vertreter derselben ist der Franciscaner-General Johann von Parma[5]) (seit 1247) gewesen. Aber soviel wir auch erfahren über sein Ansehen und seine Schicksale, über seine Begeisterung für Joachims Lehre[6]), über die von ihm

geübte freimüthige Kritik der Zustände der Römischen Hierarchie: über die dogmatische Lehre haben wir keine sichere Kunde. Ob er die Grundsätze „der Einleitung“, deren Autorschaft ihm fälschlich zugeschrieben ward[7]), wirklich gebilligt hat? — Die gegen ihn im Jahre 1257 eingeleitete Inquisition[8]) bietet für die Entscheidung der Frage kein zuverlässiges Material. Wir wissen nur, daß er nicht weniger für den Buchstaben der Regel[9]) des heiligen Franciscus und die Autorität auch des Testaments[10]) — unbekümmert um die anders lautende Verfügung[11]) des Papsts Gregor IX. — eingetreten sei als für Joachims Lehre, nicht aber mit Sicherheit, wie er diese verstanden habe. Gar gravirend müssen allerdings die Anklagen gegen ihn gewesen sein: man konnte ihn vor dem entsetzlichen Geschick Gerards nur bewahren, indem man seine Verzichtleistung[12]) nicht hinderte. Indessen die außerordentliche Dazwischenkunft, welche Johanns Freisprechung auf dem Capitel in Ara Coeli (1257) bewirkte, wog das Demüthigende, was diese Scene haben mußte, reichlich auf. Als das Aeußerste für ihn zu fürchten war, wurde der Cardinal Peter der Spanier sein Fürsprecher[13]), Cardinal Ottoboni bezeugte in einem eingesandten Briefe, der Glaube des Generals wäre auch der seinige[14]). Es wurde die moralische Unmöglichkeit offenbar, einen Mann, wie diesen, fallen zu lassen: die Macht, welche eine zur Herrschaft geborene, tief religiöse Natur ausübt, erwies sich auch in dem damaligen Falle als eine unwiderstehliche. Johann war während der Verwaltung seines hohen Amtes den Päpsten Innocenz IV. und Alexander IV. ebenso unbequem als unentbehrlich gewesen[15]). Auch nachdem er jenes verloren, blieb er der Vertraute seiner Retter in der Zeit ihres Cardinalats, — während ihres Pontificats[16]).

Neben ihm — er lebte nachweislich[17]) noch im Jahre 1284 — hatte der Franciscaner Johann von Olivi[18]) einen in vielen Kreisen übelberüchtigten Namen, war aber darum doch kein neologischer Lehrer. Wohl wiederholte er, ohne Rücksicht

auf die Nichterfüllung im Jahre 1260, die Weissagung eines Umschwungs der Dinge und wußte nicht Worte genug zu finden, das Epochemachende desselben zu beschreiben: „Dieser Moment[19]) wird noch größer sein, als der der ersten Offenbarung des Evangeliums in der Geschichte." Aber man erkennt sofort, daß dies eine hyperbolische Rede ist, welche dem religiösen Gedanken des Autors nicht entspricht. Wo er sich genauer äußert, weiß er nichts von einer neuen Religion des Fortschritts, sondern nur von einer neuen herrlicheren Enthüllung des Wesens der alten[20]). So scharf das Gegensätzliche seiner Gedanken hervortritt, es kehrt sich vornehmlich gegen das herrschende Traditionssystem, die Verunstaltungen des Christlichen in den Einrichtungen der Römischen Hierarchie. Diese Opposition redet eine bittere, leidenschaftliche Sprache; allein wir vernehmen darin zugleich die Stimme des Glaubens an die Unvergänglichkeit und die grade in den Wandlungen, welche in der Zukunft offenbar werden sollen, sich bewährende Siegeskraft der christlichen Religion. Wohl soll das Reich des Geistes kommen, indessen das wird das des triumphirenden Erlösers sein.

XII.

Ein ganz anderes Interesse hat jener Amalrich von Bena[1]) am Ende des zwölften Jahrhunderts gehabt, von welchem die den Jüngern des ewigen Evangeliums beziehungsweise verwandten Amalricaner den Namen haben. Er war ein entschieden destructiver Kopf, aber eine stolze, aristokratische Natur gewesen.

Wir erfahren[2]), daß er, unter König Philipp August von Frankreich als Lehrer der Philosophie in Paris hochangesehen und berühmt, demnächst mit theologischen Studien beschäftigt, in beiden Fächern immerdar ein Besonderes zu vertreten liebte. Eine krankhafte Originalitätssucht soll ihm zum leidenschaftlichen

Bedürfnisse geworden sein. Der Annalist, der dies berichtet, hat zwar nur eine Lehre angeführt, um das Urtheil zu erhärten; aber sein Citat reicht zum Beweise aus. Man erkennt das nicht sowohl, wenn man die Worte liest, deren er sich bedient hat, als wenn man den Anspruch würdigt, welchen er erhoben haben soll. „Jeder Christ ist verpflichtet zu glauben, daß er ein Glied Christi sei, und kann nicht selig werden, wenn er daran nicht ebenso fest glaubt, als an die Geburt und den Tod des Erlösers oder an andere Artikel.“ „Dieser neue (Artikel) muß aufgenommen werden unter die alten“, sagte der Pariser Docent[3]). Aber in welchem Sinne? — Die hier gebrauchte Terminologie scheint den gemeinen Kirchenglauben auf Seiten des Thesenstellers vorauszusetzen; werden doch die Hauptfacta im Leben Jesu scheinbar als unzweifelhafte Heilsthatsachen angenommen. Ja mancher Leser mag den Eindruck empfangen, es sei unserem Docenten ein peinlicher Dogmatismus eigen gewesen; an der bisherigen Lehrsumme habe er noch nicht einmal genug gehabt, sie solle nach seinem Willen noch complicirter werden. Aber dies unbefangen buchstäbliche Verständniß verkennt, daß hier eine Räthselrede vorliegt.

Amalrich war nichts weniger als fest im Katechismus. Wir vermögen freilich sein System nicht mit Sicherheit auszumitteln[4]), — es ist längst durch eine scharfsinnige Untersuchung dargethan, daß die Angaben über dasselbe durch eine arge Verwechselung getrübt, Sätze, welche dem Johannes Scotus Erigena angehören, jenem zugeschrieben seien. Nichtsdestoweniger bleibt es in hohem Grade wahrscheinlich, daß seine Philosophie eine nahe Verwandtschaft mit der des Letztgenannten hatte, — daß die Phrase „Alles ist Gott“ schon von Amalrich[5]), nicht erst von seinen Schülern ausgesprochen wurde. Somit waren von ihm die Fundamente erschüttert, auf welche allein eine ächte kirchliche Gläubigkeit gestützt werden kann: der Mann, welcher den ersten Satz verkündigt hat, muß ihn in Uebereinstimmung mit dem zweiten gebracht

haben, kann nicht ein frommer Katholik, muß ein den Kirchenglauben ausdeutender Pantheist gewesen sein. Er redete in Worten, welche sich der Kirchensprache anbequemten, von der Gliedschaft Christi, und einfältig Gläubige mochten meinen, sie setzten den Christus der katholischen Kirche voraus, aber der esoterische Gedanke war der von einer natürlichen Gotteinheit der menschlichen Gattung. Es wurde „des Glaubens" erwähnt, und das schien nicht anders als von dem katholischen Credo verstanden werden zu können. Wenn man aber nicht das Undenkbare behaupten will, daß zwischen dem Stifter der Schule und dieser selbst über Glauben und Wissen[6]) statt irgend welcher Aehnlichkeit der Lehre der schroffste Gegensatz der Ansicht bestand, so bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß jener das Wort Glauben in zweideutigem Sinne gebraucht, dem Hörer, welchem die Wahrheit seiner Thesis einleuchten sollte, ein von allen supranaturalistischen Voraussetzungen absehendes Wissen zugemuthet habe. Es war endlich die Rede von „der Seligkeit" und den Gefahren, welche ihr das Verkennen des Werths des neuen Artikels bereite; mit einer Zudringlichkeit, die sonst nur die Führer der Orthodoxie zeigten, ward scheinbar die Frage nach dem Heil der Seele dem Gewissen aufgenöthigt; aber die Vertreter dieser Doctrin stellen sich in der That der das Heil verbürgenden Kirche entgegen. Wir vergessen keineswegs, daß ausdrücklich nur von einer Ergänzung der Lehrordnung gesprochen, diese selbst nicht angetastet werde: es ist nur erforderlich, daß man ihr einen bisher unbekannten Glaubensartikel einfüge. Aber wenn erwogen wird, daß der, welcher diesen einen nicht „glaubt", nach Amalrichs Worten „der Seligkeit" verlustig geht, daß die Kirche, welche predigt, daß sie allein dieselbe verbürge, jenen Artikel bis auf diese Zeit weder gekannt, noch verkündigt hat: so begreift man, daß der Zusatz zu dem traditionellen Kirchenglauben die Bedeutung einer Verbesserung habe. Ja der Mann, welcher eine

so bedenkliche Lücke gefunden und sie ausfüllen zu können behauptet, ist nicht Ergänzer, sondern Offenbarer [7]).

Aber ein Offenbarer nur nicht supranaturalistischer Art, — im Gegentheil ein Befreier von dem Autoritativen der Volksreligion. Die „Seligkeit" hängt an dem neuen Artikel, — dieser aber, dem geheimen Sinne nach verstanden, zerstreuet alle dogmatischen Scrupel hinsichtlich der Seligkeit. Wer diesen „glaubt", d. h. von dem Offenbarer, welcher den Fortschritt der Weltgeschichte predigt, annimmt, um zum Wissen angeleitet zu werden, erkennt, daß die „Seligkeit" nicht eine Gabe der Kirche und ihrer Priesterschaft, sondern eine natürliche Eigenschaft des sich aufklärenden Menschengeistes sei. Die Redeweise von der Gliedschaft Christi wird ihm zur Aussage von der Einwohnung des Sohnes Gottes [8]). Als „Christ" hat er zuerst im exoterischen Sinne das geoffenbarte Dogma geglaubt; als Schüler dieses Meisters soll er den Glauben verlieren, um die esoterische Wahrheit zu wissen.

Von Vorgängen dieser Art mochten auch manche Katholische [9]) gehört haben, welchen der Eindruck, den die berüchtigte Phrase machte, ebensowenig entging, als das Gewicht, welches der Autor auf dieselbe legte. In den Kreisen dieser Hierarchen erfuhr sie überall Widerspruch, und das mußte sie auch bei jenen Anderen verdächtigen, unter denen er durch Gebrauch derselben die Ausbreitung der aufklärerischen Geheimlehre sich erleichtert hatte. Wir haben hier nicht zu untersuchen, aus welchem Grunde sie ihm so unentbehrlich war. Thatsache ist es, daß das Schicksal der Phrase auch das seinige bedingt hat. Um sich das Recht zu verschaffen, den formulirten Lehrsatz noch fernerhin vorzutragen, war Amalrich im Jahre [10]) 1206 (?) zum Papste Innocenz III. gereist. Aber der Versuch der Vertheidigung mißlang; die Formel wurde verworfen. Die Folge davon war, daß Amalrich von der Universität genöthigt wurde, mit dem Munde zu bekennen, daß er fortan das Gegentheil von dem denke, was jene aussage.

Indessen die Marter des Gewissens, das Gefühl der Scham mit dem der sittlichen Empörung gemischt, brachen bald darauf seine Lebenskraft [11]), aber auch den Muth des verhältnißmäßigen Bekennens unter seinen Anhängern [12]). Diese hatten aus der Geschichte des Stifters erfahren, daß selbst die Zweideutigkeit der Sprache, in dem öffentlichen Leben gebraucht, nicht sicher gegen die Inquisition schütze; um so mehr waren sie beflissen, sich in das Dunkel des Geheimnisses [13]) zurückzuziehen, — vielleicht auch die von Amalrich stammende Ueberlieferung zu verschleiern.

XIII.

Die Partei der „Amalricaner" mag mit Recht diesen Namen tragen, zweifellos nachweisen läßt es sich nicht. Eine bis jetzt unwiderlegt gebliebene Erörterung [1]) hat zu dem Ergebniß geführt, daß die unter Amalrichs Namen auf uns gekommenen Lehren nicht unmittelbar ihm, sondern den Amalricanern angehören. Nur die pantheistische Hauptthesis ist als gemeinsame [2]) Lehre sicher verbürgt; inwiefern die übrigen von Amalrich schon aufgestellt oder doch vorbereitet sind, ob die eine oder die andere aus Mißverständniß ächter Sätze entstanden, ob endlich dieser oder jener Satz aus dem System Bernhards von Chartres [2a]) zu erklären ist, darüber ist nicht zur historischen Gewißheit zu kommen. Die Gründe, welche beigebracht worden sind, um den engsten Zusammenhang zwischen ihm und den nach ihm Genannten wahrscheinlich zu machen [3]), lassen sich durch Gegengründe erschüttern; ob und welche Einflüsse nach seinem Tode auf die eingewirkt haben, welche er persönlich als Jünger um sich gesammelt hatte, ist eine völlig unbeantwortbare Frage. Vergegenwärtigt man sich, daß dieser Pariser Docent höchstwahrscheinlich ein systematischer Meister gewesen ist, so scheint die Annahme berechtigt, daß er in erster Linie darauf ausgegangen war, eine wissenschaftliche Schule [4]) zu gründen. Aber diese sollte vielleicht

schon nach seinem eigenen Plane der Stamm eines Geheimbundes[5]) werden, der nicht blos theoretische, sondern auch praktische[6]) Ziele verfolgte. Mochten daher immerhin die ersten Genossen Männer der Wissenschaft[7]) sein, so blieb doch die Befriedigung des Triebes eines methodischen Wissens nicht das Ausschließliche. Je stärker das Interesse an der schnellen Ausbreitung der aufklärerischen Ideen wurde, in demselben Maaße mußten die Ansprüche an das Forschungstalent der Neuaufzunehmenden eingeschränkt werden. So war die zweite Generation schon anderer Art. Gelehrte und Ungelehrte, Cleriker und Laien, Priester und Weiber[8]) traten massenhaft über, nicht blos in der Französischen Hauptstadt, sondern auch in manchen anderen Orten der Diöcese Paris, wie in Städten und Dörfern der Sprengel Trois, Langres, der Kirchenprovinz Sens[9]). Schwerlich konnte dieser aus so verschiedenen Elementen bestehende Anhang durch eine gleichartige Schulung gefördert werden. Naturgemäß blieb die wissenschaftliche Beschäftigung nur Wenigen vorbehalten; ja sie trat muthmaßlich in demselben Grade zurück, in welchem der Sinn für die Ueberlieferung der rationalistischen Dogmen überwog. — Und wie gern wurden diese wohl von den Neubekehrten angenommen und vertheidigt! — War doch das Nachsprechen solcher Formeln das bequeme Mittel, die Weihe der Bildung zu erweisen, dieselbe Anderen zu ertheilen.

Allein manche unter diesen mochten doch durch dergleichen nicht zu befriedigen sein. Waren sie gleich durch die Zustände der katholischen Kirche verstimmt, so hatte das doch nicht dazu gedient, sie an den bisherigen religiösen Grundvoraussetzungen irre zu machen. Vielleicht hörten sie die Rede von dem unabweislich gebotenen Fortschritt nicht ungern; aber dieser war ihnen doch nur faßlich und unanstößig, wenn er als Phase der einmal herrschenden christlichen Volksreligion beurtheilt werden konnte. Auch sie mochten der Meinung sein, daß manche Dogmen der Kirche mit den Forderungen der Vernunft nicht stimmen;

indessen erwarteten sie muthmaßlich um so eher von einer Reform die Ausgleichung. Einer Gesellschaft von Lichtfreunden, welche lediglich die Tendenz einer negativen Opposition verfolgte, würden vielleicht die so Gesinnten sich nicht angeschlossen haben; eher hätten sie sich in eine der schon vorhandenen häretischen Gemeinschaften aufnehmen lassen. Wollten das die Amalricaner hindern, die Erweiterung ihrer Partei fördern, so blieb nichts Anderes übrig, als Ansichten der erwähnten Art, obschon sie ihren Führern als Vorurtheile gelten mochten, Rechnung zu tragen. Das konnte nur geschehen, wenn man als Mittel der Accommodation eine Hilfsvorstellung [10]) gebrauchte, welche die Tendenz des radicalen Rationalismus zu verdecken, die religiös Suchenden anzuziehen geeignet war. Sie mußte den Bedürfnissen des frommen Bewußtseins entsprechen und doch nicht das traditionelle Dogma nur in anderer Form ausprägen; der Forderung des Gedankens von einem Fortschritt genügen oder doch zu genügen scheinen, nichtsdestoweniger aber in einer Formel verkündigt werden, die einen irgendwie kirchlichen Klang hatte.

So geartet war die Lehre von den drei Weltaltern [11]). Mochte sie von dem gleichzeitigen Joachim von Fiore, mit dessen mündlichen oder schriftlichen Verkündigungen man durch irgend welche Vermittelung bekannt geworden war, entlehnt [12]) oder unabhängig von ihm aufgestellt sein: dieselbe hatte nach meiner Meinung nicht die Bedeutung eines Satzes der Aufklärung, sondern sollte, mit bewußter Reflexion verwendet, nur das Schema sein, in welches die eigenthümlichen Amalricanischen Thesen einzutragen waren.

In der That, was konnte nicht alles unter Berufung auf den heiligen Geist, den Geist, dessen Periode, wie man sagte, jetzt beginne, gelehrt werden! — Ward dieser ehrwürdige Name gehörig betont, die Verheißung Jesu, Joh. XIV. 26, geschickt ausgebeutet, traten Propheten [13]) auf, welche die Geschichte der kommenden Jahre in dem Tone der Sicherheit, der die göttliche

Mission gewährleistete, so genau, wie es die apokalyptische Neugierde der Zeitgenossen liebte, im Voraus enthüllten: so war es möglich, grade auf die Schwachen Eindruck zu machen, — die Unmündigen allmählich zur Mündigkeit zu erziehen. Mit dem heiligen Geiste fing man an, mit dem Geiste hörte man auf; man mußte aber nicht nur den Unterricht demgemäß einrichten, sondern auch versuchen, ein kirchliches Interesse wenigstens zur Schau zu tragen. Begreiflich nicht, insofern man sich etwa der herrschenden Clericalkirche äußerlich wieder angeschlossen oder auch nur eine weniger spröde Stellung eingenommen hätte. Nicht der Separatismus selbst, wohl aber der Charakter desselben mußte scheinbar ermäßigt, der bisherigen antikatholischen Tendenz ein religiös-kirchliches Gepräge mitgetheilt werden. Indem das wirklich geschah, ward dadurch die Stellung des aufklärerischen Geheimbundes der einer Secte angenähert. Die Amalricaner waren eben Beides, das Eine, sofern sie das exoterische Dogma von dem heiligen Geiste und das, was damit zusammenhängt, verkündigten, vielleicht auch Cultus-Bräuche einführten; das Andere, indem sie darauf bedacht waren, den durch diese Mittel Bekehrten demnächst die Lehren der esoterischen Aufklärung zu enthüllen. —

Wird dieses erkannt, so begreift man auch das Verworrene in den Angaben über ihre Sätze.

XIV.

Sie sprachen gern von dem heiligen Geiste [1]), dem Geiste [2]), dem durch denselben zu bewirkenden Umschwung der Dinge. Aber dies Thema von den aufsteigenden Perioden der Geschichte, der des Vaters, des Sohnes, des Geistes und der unter der Herrschaft des letzteren beginnenden Auflösung [3]) der sinnlichen Formen des Kirchenthums war zweideutig und sollte das sein. Diese Erörterung konnte die Meinung begründen, der heilige Geist im

Sinne der übernatürlichen Offenbarung werde die christliche Menschheit weiter führen und in ihr sich offenbaren: Hatte sie Jemand wirklich so verstanden und meinte er demgemäß auf den Empfang jener Gnadengabe sich vorbereiten zu müssen, so wurde ihm vermuthlich nach Verlauf einer gewissen Frist bedeutet, daß er dieselbe eben in dem ihm mitzutheilenden Wissen empfange. Der heilige Geist, welcher da wirkt von nun an, nimmt täglich Fleisch und Blut in uns an[4]). Was aber somit regelmäßig geschieht, das kann doch nicht auf ein begnadigendes Handeln Gottes bezogen werden; ein nothwendig in Allen, welche in der Erkenntniß weiter kommen, sich vollziehender Vorgang ist ohne Frage kein wunderbarer. Das war der Gedanke, welcher in den Geweiheten selbst sich genug klären mußte. In und mit demselben gelangten sie aber bald zu der Einsicht, daß man den Sinn der zur Beschreibung des erwähnten Processes gewählten Redeweise nach Maßgabe der begrifflichen Wahrheit zu verstehen habe, um der vollen Enthüllung theilhaftig zu werden. An Stelle dessen, was man im Anschluß an den üblichen dogmatischen Sprachgebrauch „den heiligen Geist" genannt, hatte man den Geist[5]) zu setzen, wenn der Nebel der Vorstellungen zerstreuet werden sollte. Weit entfernt, daß es sich um eine neue Entwickelung auf dem unantastbaren Grunde der Offenbarung handelte, ist vielmehr die Nothwendigkeit eines Fortschritts über den Umfang derselben hinaus zu erkennen. Wer wirklich sich daran betheiligt, verläugnet überhaupt alles sogenannte Offenbarungsmäßige im Sinne des Uebervernünftigen. Die Offenbarung, welche allein der Kritik Stand hält, ist jene, welche in dem höheren Wissen kund wird, — die Uebermacht der Vernunft über die Unvernunft der „gläubigen" Masse. „Der Geist offenbart Alles"[6]), war nur die Formel, die man zum Zweck der Darlegung des ganz anderen Gedankens von dem Lichte der Erkenntniß verwandte, welches das Dunkel der Geheimnisse des Glaubens beseitigt. Diese werden aufgedeckt in demselben Grade, in welchem das Bewußtsein des

Geistes von seinem eigenen Wesen den Glauben selbst als eine unwahre Erscheinung seiner selbst auflöst. Er hat da sein Ende gefunden, wo das Wissen in seine Rechte eintritt. In der Epoche, welche die Schule der Amalricaner einleitet, gelangt es zur ausschließlichen Herrschaft. Auf dem ganzen geistigen Gebiete giebt es nichts, was derselben sich entziehen könnte. Man rede nicht von irgend welchen Grenzen, an denen dem Gange der rationellen Untersuchung Halt zu gebieten wäre! Die frei erkannte Wahrheit muß sich selbst beweisen[7]). „Alles ist dem Wissen zu unterwerfen, Glaube und Hoffnung aufzulösen"[8]). —

Indessen kann man in dem einen oder in dem anderen Falle versuchen, die volksmäßige Vorstellung in den reinen Begriff überzuleiten. Verkündigt die Kirche nicht eine Auferstehung der Todten, die am Ende der Tage erfolgen soll? — Dies Dogma, buchstäblich verstanden, ist freilich so unvernünftig wie möglich, aber doch ein Bild der geistigen Thatsache der Auferstehung, welche bereits geschieht, nicht überall, aber doch in Denen, welche sich eben jetzt als Auferstandene ankündigen[9]), in den Amalricanern selbst. — Die gemeinen Christen reden als Träumende gleichmäßig von einer ausschließlichen Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesu von Nazareth, von diesem Wunder als einer isolirten Thatsache. Die Auferstandenen kennen nur Eine gottmenschliche Geschichte, in welcher zwar Jesus eine Stelle hat, aber keine dominirende. Was jene als seine Gottheit vorstellen, das wird diesen ebensalls in dem Wissen von der Alleinheit[10]) zu Theil: Jesus ist Gott, ist Mensch; jeder Amalricaner ebenso[11]). — Also käme es doch statt zu dem verheißenen Progreß vielmehr zu einer Wiederholung? — Wir erfahren nicht, inwiefern die Secte sich mit dieser Folgerung beschäftigte. Wurde sie etwa abgewiesen durch den Einwand, daß doch die Verallgemeinerung der gottmenschlichen Würde ein Schritt vorwärts sei? — In diesem Falle hätte man urtheilen können, der Mann von Nazareth wäre allerdings in der damaligen Periode eine eigenartige Persön-

lichkeit gewesen, von den noch unaufgeklärten Zeitgenossen mit einem gewissen Rechte als eine übernatürliche Erscheinung betrachtet worden. In der Gegenwart dagegen vermöchte das fortgeschrittene Denken dieselbe aus der natürlichen Geschichte zu begreifen. Der Satz von der wesentlichen Gleichartigkeit alles Historischen würde durch die Erkenntniß bestätigt, daß der Söhne Gottes viele wären, und damit die Beschränktheit des ursprünglichen Christenthums doch überboten. — Dies Alles ließe sich wohl hören, konnte aber eine Verlegenheit anderer Art nicht hinwegräumen. Freilich gab es nun so viele Christi als Amalricaner lebten, aber diese „offenbarten" doch alle dasselbe, was von dem Christus des Volksglaubens bereits geoffenbart war. Der Fortschritt würde also doch nicht ohne wesentliche Reminiscenzen der Vergangenheit, die Stellung der Fortgeschrittenen zu einander eine überaus peinliche sein. Denn grade wenn jeder beanspruchte, eine Offenbarung zu sein, so war es doch keiner für den anderen, sondern nur für die Zurückgebliebenen, d. h. für die Katholiken. In dem Verkehr unter einander dagegen mußten alle die Rolle der Gebenden spielen, keiner die des Empfängers. Jeder trug die Quelle der Verkündigung in sich selbst, jeder aber verkündigte das Nämliche. Man könnte berechtigt zu sein meinen, das zu verneinen, indem man an die Mannichfaltigkeit der Individuen erinnerte und an die durch sie bedingte Verschiedenheit „dieser Prophetien"[12]). Allein diese Entgegnung ist doch nicht überzeugend. Denn gemäß der pantheistischen Grundlage der Lehre wären alle nur als Exemplare der Einen Gattung von Geistesmenschen anzusehen; in allen müßte sich kraft ihrer Abstammung[13]) die Entwickelung des höheren Wissens gleichmäßig vollenden; in allen galt das Individuelle vielleicht nur als die erscheinende Außenseite. Indessen auch diese Combination ist durch die Quellen nicht sicher zu stützen. Und das, was durch sie begreiflich würde, die Gleichheit der Lehre, läßt sich auch in anderer Weise erklären. Jene Mittelstellung zwischen wissenschaftlicher Schule

und Secte, welche die Amalricaner unserer Vermuthung nach sich gegeben hatten, machte überhaupt eine einem Bekenntnisse ähnliche Formulirung nothwendig. Es genügte nicht, sich lediglich auf das Vernunftprincip zu berufen; man mußte unter Betonung desselben[14]) auch einzelne vernünftige Lehren mittheilen. Man nahm Gelegenheit, den Kirchenglauben auch durch weitläufige Argumentationen zu bestreiten[15]); aber in vielen Fällen leuchteten rationalistische Phrasen, mit der gehörigen Keckheit vorgebracht, wohl dem gesunden Menschenverstande noch leichter ein. Der Beweis ward ersetzt durch den Schein der Evidenz.

Die Kirche war durch die Zudringlichkeit, mit der sie ihre Gnadenanstalten als unfehlbar wirkende Mittel der Seligkeit pries, Tausenden zuwider geworden. Nicht weniger das Mechanische des clericalen Werkdienstes als die Ueberfülle der geheimnißvollen Spenden hatte auch in Anderen den Unglauben begründet. „Nichts mehr von Gnade", hieß es in der Gemeinde unserer Radicalen; die Natur kann sich selber heiligen[16]). — Wozu das Mirakel der orthodoxen Abendmahlslehre? „In jedem Brote ist der Leib des Herrn ebenso gegenwärtig, als in der Hostie"[17]) d. h. nirgends. — Und nun gar das Gerede von der außerordentlichen Inspiration gewisser Propheten! — Diese sollen, wie die Frommen meinen, von dem Gotte der Willkühr privilegirt worden sein. Was sie schrieben, nennt man göttliche Offenbarungen; was die Griechen und Römer aufzeichneten, sind nur menschliche Erfindungen. Als ob es eine heilige und unheilige Literatur gäbe, — eine Sammlung göttlich kanonisirter Schriften und eine Classe menschlich-weltlicher Bücher! Hinweg mit diesen Ansichten eines culturfeindlichen Supranaturalismus! — „Gott hat sich in Ovid ebenso geoffenbart wie in Augustin"[18]). Aber wie? — Indem der letztere mit einem der leichtfertigsten Lateinischen Dichter auf gleiche Linie gestellt wird, soll die Unterscheidung des lediglich Theologischen und Weltlichen neutralisirt werden. Und was hier Offenbarung heißt, ist nur der Name für das

Aufleuchten der Ideen in den höheren Geistesnaturen, welche, mögen sie als Christen, mögen sie als Heiden von den Katholiken bezeichnet werden, doch in der Universalsprache der Cultur den gleichen Namen tragen, weil sie gleichen Werthes sind.

Die gewöhnliche Dogmatik weiß auch von wesentlichen Unterschieden, — völlig unbegreiflichen Gegensätzen des schließlichen Schicksals der Menschen. Die einen sollen beseligt, die anderen verdammt werden. Man scheuet sich nicht, solche Willkührlichkeiten auf vorgebliche göttliche Beschlüsse zurückzuführen. Man geht sogar so weit, von Himmel und Hölle als von sinnlich fest umgrenzten Oertlichkeiten zu sprechen. Thorheiten dieser Art kann die vernünftige Aufklärung nur belächeln. Sie kennt ein anderes Paradies, — Jeder lebt darin, welcher die wahre Erkenntniß Gottes hat; eine andere Hölle, — wer eine Todsünde begeht, ist ihr verfallen[18]). Aber im Munde der Amalricaner wäre das nur eine sittlich ernst klingende Redensart gewesen, gebraucht um zu täuschen, dürften wir die Angaben zweier Berichterstatter für glaubwürdig erachten. Diese anspruchsvollen Monisten verstanden doch auch einen Dualismus insofern zu ertragen, als sie Geist und Fleisch gegen einander vergleichgültigten, um in dem einen wie in dem anderen zu leben. Wenn Jemand in dem Geiste ist — lehrten sie nach Cäsarius von Heisterbach[19]) — und eine unzüchtige Handlung vollbringt, so begeht er damit doch keine Sünde, weil der Geist, welcher Gott ist und Alles in Allem thut, nicht sündigen kann, also der Mensch, welcher nichts ist, so lange jener Geist, der Gott ist, in ihm bleibt, ebensowenig. „Die Tugend der Liebe, sagt der Geschichtsschreiber Wilhelm[20]), erweiterten diese Leute in dem Grade, daß sie das, was sonst Sünde genannt wird, wenn es in Kraft derselben von ihnen geschähe, nicht für Sünde erachteten. Also verübten sie Ehebruch und andere geschlechtliche Ausschweifungen im Namen der Liebe und verhießen den Weibern, mit denen sie umgingen, Straflosigkeit der Sünde". — Zwei Berichte, welche, obschon sie sich nicht un-

mittelbar ergänzen, doch einander auch nicht ausschließen. Der eine beschreibt den Zustand der Erwählten oder Wissenden als einen ekstatischen, d. i. den gewöhnlichen Menschen unfaßbaren; der andere als eine durch den Willen der Betheiligten gewirkte Stimmung. Man spricht von dem Geiste als einem übernatürlichen Principe, und das scheint die Glaubwürdigkeit der Angabe zu beeinträchtigen. Nichtsdestoweniger braucht man sie nicht zu bezweifeln, wenn man sich nur an die Neigung zur Accommodation und daran erinnert, daß die herkömmliche Rede in gewisser Weise der Denkweise derselben entsprach. Was man in kirchlichen Kreisen von dem Geiste sagte, konnte von den Amalricanern vortrefflich gebraucht werden, um die durch die specifische Begabung bedingte Beschaffenheit der Natur der Wissenden, die Erhabenheit ihres Standpunkts über den der Gläubigen zu veranschaulichen. Und wenn der obige Satz nur ein zeitweiliges Sein „im Geiste", also einen Wechsel der Zustände des Seelenlebens voraussetzt, so ist selbst darin nicht eine wesentliche Trübung des Gedankens zu erkennen. Unsere Neologen mochten in der That so reden, wie Cäsarius erzählt, um den einzigen Werth jener geistigen Erfahrungen desto mehr zu verdeutlichen, sie selbst als geheimnißvolle, dem nicht geschulten Denken überschwängliche Vorgänge um so klarer bezeichnen zu können. —

XV.

Das Bemühen ist kein vergebliches gewesen, wie die bereits oben beigebrachten Notizen über die Ausbreitung der Secte zeigen. Etwa zehn Jahre war sie ungefährdet geblieben: ein Erfolg, der vielleicht gleichsehr der Verschwiegenheit aller Eingeweiheten, wie der besonderen Geschicklichkeit der Emissäre zu verdanken war. Aber eine Gewähr für die Zukunft war dadurch nicht gegeben. Je stärker das Verlangen wurde, die Gesellschaft zu erweitern, um so leichter konnte man dazu kommen, die Vorsicht außer

Acht zu lassen. Vor allem waren die von dem „Geiste" zu Propheten Erkorenen schweren Versuchungen Preis gegeben. Ließen sie sich, statt die Zucht der Selbstverläugnung zu üben, von der Eitelkeit bethören, so konnten sie leicht zu unfreiwilligen Verräthern werden. Grade das Dogma, welches man nach unserer Ansicht lehrte, um die neologischen Geheimnisse ebensowohl zu verhüllen, als die Bekanntschaft damit vorzubereiten und einzuleiten, mochte ohne die gehörige Zurückhaltung und ohne Unterscheidung der zu bekehrenden Personen verkündigt, zuweilen zum Ausplaudern jener Mysterien verleiten [1]). — Was mögen die Menschen lieber hören, als Weissagungen zukünftiger Dinge? Nur mit der rechten Zuversicht, in dem Tone der Sicherheit geredet, mit aller Dreistigkeit aufgetreten, das muß unfehlbar Eindruck machen, — meinte vielleicht der Goldschmied Wilhelm in Paris, als er auf den Gedanken kam, dem Magister Radulf von Nemours daselbst sich als Sendling des Herrn vorzustellen [2]) und von der bevorstehenden neuen Weltära zu predigen. Diese mußte also irgendwie vorstellig gemacht werden. Ein anderer Amalricaner hätte sich wohl damit begnügt, dieselbe vorerst in Umrissen zu zeichnen. Wilhelm dagegen meinte anders verfahren zu müssen: er malte sofort ein farbenreiches Gemälde des Wandels der Dinge. Nicht in dem Helldunkel der mystischen Verklärung, sondern im Lichte der Aufklärung sollte es gesehen werden, und wurde es wirklich gesehen, — aber nur um den gut katholischen Magister in ganz anderem Sinne aufzuklären, als der Goldschmied wünschte. Radulf, von dem Werthe dieses Selbstverraths sofort überzeugt, nahm eine Vertrauen erweckende Miene an, um dem redseligen Besucher weitere Geständnisse zu entlocken, was denn auch ohne Schwierigkeit gelang. Das Wichtigste war vorläufig die Kenntniß der Liste der hauptsächlichsten Leiter des Vereins. Als Radulf diese erfahren hatte, mochte er meinen, ein weiteres allzu peinliches Fragen könnte doch am Ende Verdacht erregen. Um das zu verhüten, hielt er für gut, im Gegentheil durch ein erheucheltes

Bekenntniß seiner Zustimmung zu beruhigen. Ja er kündigte sich sogar als Evangelist der neuen Lehre an. Ihm war „von dem Geiste" der Name eines gewissen Priesters offenbart, in Gemeinschaft mit dem er denselben predigen sollte[3]). Und in der That, er predigte. Aber wem? — Nicht sowohl religiöse Scrupulosität als die Erwägung, daß dieser Besuch den Ruf seiner katholischen Rechtgläubigkeit gefährden könnte[4]), entschied den Entschluß, dem Abte von St. Victor, dem Magister Robert und dem Bruder Thomas die Angelegenheit vorzutragen. Man war darin einverstanden, daß sofort den kirchlichen Oberen Anzeige zu machen sei: alle vier begaben sich zu dem Bischof von Paris[5]) und dem Rathe des Königs, dem Bruder Garinus[6]). Diesen leuchtete ohne Zweifel die Wichtigkeit der neuen Enthüllungen ein, aber wie sie zu verwerthen seien, war doch die noch schwierigere Frage. Um diese zu erledigen[7]), scheint eine Sitzung anberaumt worden zu sein, zu der auch drei andere Magister der Theologie berufen wurden. Wie die Vota der Einzelnen gelautet haben, wissen wir nicht, wohl aber, daß ausgemacht wurde, man wolle vorsichtig und energisch zugleich handeln. Die Secte zu vernichten, nicht durch voreiliges Einschreiten gegen dieses oder jenes Mitglied die anderen zu zerstreuen, war die Aufgabe. Was half es, sofort Schreckmittel zu verwenden, wenn grade das dazu diente, den allseitigen Erfolg zu vereiteln? —

Wollte man diesen erringen, so war vor allem die genaueste Kenntniß von dem numerischen Bestande der Secte erforderlich. Sollte das Gericht der Kirche wirkungskräftig werden, so mußte man die zu Richtenden zuvörderst sicher machen. Alle etwa zu entdeckenden Geheimnisse des aufklärerischen Vereins[8]) sollten eine Zeitlang die geheimen Entdeckungen dieser Kirchenmänner bleiben. Das waren wohl die Gedanken, welche in diesem Falle die Methode der Inquisition leiteten. Radulf ward beauftragt, die Rolle, die er bereits während des Gesprächs mit dem Goldschmied übernommen hatte, folgerecht fortzuspielen. Er trat zugleich mit

einem anderen ungenannten Priester in die Gesellschaft der Amalricaner ein und täuschte alle durch die Kunst, mit welcher er sich als einen gesinnungstüchtigen Convertiten darzustellen verstand. Das Vertrauen zu ihm war, wie es scheint, ein allgemeines: er brauchte nicht die etwaigen Mysterien der Lehre und der Einrichtungen mühsam zu erforschen; man offenbarte sie ihm aus freien Stücken. Einige ältere Brüder erhielten den Auftrag, diesen neuen auf der Reise durch die Gegenden, in welchen Amalricanische Gemeinden sich angesiedelt hatten, zu begleiten. Radulf konnte also auch hier in aller Ruhe seine Beobachtungen machen, ohne Verdacht zu erregen. Aber das genügte noch nicht; Gedanken an einen Betrug sollten unmöglich gemacht werden. Zu dem Ende ging er darauf aus, sich in außerordentlicher Weise zu beglaubigen. Das ist keineswegs ein Beweis dafür, daß die Stimmung der Amalricaner von ihm verkannt worden wäre. Denn unter diesen hatte sich neben der principiell aufklärerischen Tendenz doch auch jenes Schwärmerische erhalten, was ursprünglich an der Phraseologie haftete. Obwohl in der bereits oben gewürdigten Absicht eingeführt, konnte sie doch in einer ganz anderen gebraucht werden. Radulf kannte ohne Zweifel seine Leute, als er sich wiederholt als Verzückter geberdete, um in den geheimen Gemeindeversammlungen desto dreister sich „der neuen Offenbarungen" rühmen zu dürfen. — Weßhalb hätte man an diese nicht glauben sollen? — Vertreter des Rechts, des Fortschritts wollten ja alle Amalricaner, die meisten unter ihnen Wissende sein; aber je dringender man den Fortschritt insgesammt begehrte, um so eher ließen sich auch die letztgenanten Formeln gefallen, wie die eben gehörten. Waren sie doch schroffe Antithesen gegen den alten Offenbarungsglauben, Signale der Neuerung, ein Anathema gegen das Hergebrachte. Und als nun gar in dem Munde des Gefeierten das Gelübde laut wurde, Zeitlebens der eifrige Evangelist des Geheimbundes bleiben zu wollen, wie schwärmerische Erwartungen mochte man da nicht hegen? —

Um alsobald durch eine Katastrophe enttäuscht zu werden. — Als Radulf und seine Begleiter ein ausreichendes statistisches Material sich verschafft hatten, kehrten sie zu ihren Vollmachtgebern zurück, um Bericht zu erstatten. Und es dauerte nicht lange, so gab oder veranlaßte der Bischof von Paris den Befehl zur Gefangennehmung der von ihm bezeichneten Personen. Nach Paris gebracht und vor eine Synode daselbst (1209) gestellt[9]), wurden sie alle überführt, aber doch nicht alle bestraft. Man begnügte sich, vier Geistliche zu lebenslänglichem Gefängniß, neun und Wilhelm den Goldschmied zum Feuertode zu verurtheilen. Die übrigen setzte man auf freien Fuß. — Von einer Verfolgung „der Amalricaner" ist ferner nicht die Rede.

XVI.

Vielleicht deßhalb nicht, weil sie gegenstandslos gewesen wäre? — Die Frage ist ausdrücklich zu verneinen. — Man wußte, daß die Amalricanischen Dogmen — welche übrigens auffallend genug von der erwähnten Clerus-Versammlung nicht förmlich verdammt worden waren — auch nach dem Termine derselben noch ihre Bekenner hatten. Aber ebenso war es in ganz Frankreich bekannt, daß der Stifter der Secte mit dem Kronprinzen Ludwig in vertrautem Verkehr gelebt hatte[1]). Dieser hatte freilich nicht hindern können, daß die Gebeine des einst von ihm begünstigten Gründers wieder ausgegraben und auf das Feld geworfen wurden[2]); aber um so energischer widersetzte er sich vielleicht einer weiteren Bedrängung der Anhänger. Oder der hohe Clerus mochte doch für gut halten, Alles zu vermeiden, was hätte dazu dienen können, ihn zu reizen. Also ignorirte man den Fortbestand der Amalricaner. Selbst das vierte Lateran-Concil zeigte sich überaus rücksichtsvoll. Freilich ist daselbst das nicht sowohl häretische als „wahnsinnige" Dogma Amalrichs[3]) verdammt, aber durch keinerlei nähere Bestimmungen erkennbar

gemacht; ob es noch Leute dieser Richtung gab, nicht gesagt. Wer das Decret ohne eigene Kenntniß der Zustände in Frankreich las, konnte meinen, es handle sich um die nachträgliche Verurtheilung einer bereits erloschenen Häresie. Und doch hatte die von den Synodalen beliebte Formulirung ganz andere Motive. Ein Autor[4]), welcher die damalige Politik der Curie kennt, wie einer, berichtet, daß die Synodalen jede genauere Charakteristik der bezüglichen Lehre unterließen, weil sie Anstand nahmen, gewisse hochgestellte Personen, welche ihr anhingen, zu compromittiren. Eine hochwichtige Notiz, die es zugleich erklärlich macht, daß der Name der Amalricaner verschwand, dagegen ihr Rationalismus sich erhielt. In der That finden wir in späteren Jahrzehnden aufklärerische Tendenzen[5]), welche den Amalricanischen überaus ähnlich, ja gleichartig sind; aber keiner unter ihren Vertretern trug den alten Namen. Man würde sicher irren, wollte man daraus auf Originalität schließen. Deren waren die agitatorischen Parteien, welche wir erstehen sehen werden, schwerlich fähig. Den unteren Schichten der Gesellschaft angehörig, hatten sie weder das Bedürfniß noch die Kraft selbständigen Denkens. Viel eher als eine unabhängige Leistung könnte das, was sie lehrten, eine Wiederholung Amalricanischer Sätze zu sein scheinen. Man darf das auch nach meiner Meinung behaupten, aber darum doch nicht an eine mechanische Entlehnung denken. Die letzte Quelle ist allerdings der erwähnte Lehrbegriff gewesen; aber einerseits wurde er, wie es scheint, in mehr oder minder verkürzter Form bekannt, andererseits konnte der Eindruck je nach der schon vorhandenen Stimmung der Hörer ein verschiedener werden. Das eine Mal mochte die in der materiellen Doctrin sich ankündigende aufklärerische Tendenz stärker wirken, als jene mit ihrem Detail; das andere Mal zog vielleicht diese oder jene Phrase in ganz besonderer Weise an; von den übrigen sah man ab. Verschärfungen des Amalricanischen waren ebensowohl möglich als Combinationen desselben mit diesem oder

jenem eigenthümlich Neologischen, was man schon hatte. — Ein Beispiel des Verfahrens dieser Art scheint mir in der Lehre Ortliebs[6]) von Straßburg und der Ortlibarier (1212) (Ortliebenser) vorzuliegen.

Sie ist verworren genug, um als Conglomeratgebilde gelten zu können. Hat der einzige darüber auf uns gekommene Bericht[7]) sich nicht in Mißverständnisse verirrt oder geradezu entstellt, so möchte sich die Beschaffenheit derselben am ehesten aus dem von mir vermutheten Ursprung erklären lassen.

Den Grad von Verwandtschaft mit den Amalricanischen Lehren, welchen andere Geschichtsschreiber[8]) behaupten, muß ich meinerseits läugnen. Nicht nur, daß der principale Satz von der Gotteinheit von den Ortlibariern nicht geradezu ausgesprochen wird, aus der Thesis von der Anfangslosigkeit der Welt nicht einmal mittelbar sicher hergeleitet werden kann; auch die Anschauung von der subjectiven Vergottung erscheint in unklarer Färbung. Die Lehre Ortliebs, daß man lediglich auf die Stimme des Geistes zu lauschen und dieser zu folgen habe[8a]), ist allerdings im Sinne der Amalricaner, ist in einer ausdrücklichen Thesis der Brüder des Geistes ausgeprägt; ward aber, wie es scheint, von den Ortlibariern nicht so scharf betont wie von diesen. — Unsere Genossenschaft ferner weiß nichts von einer Periode des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes. Von dieser Dreiheit redet sie allerdings viel, allein in anderer Weise als die Almalricaner. Sie ist ihr der allegorische Name zur Bezeichnung von lediglich religiös-menschlichen Verhältnissen[9]). Und nicht eine Aussage außerordentlicher Art, sondern nur die Anwendung eines allgemeinen Sprachgebrauchs ist es, wenn Jesu das Prädicat des Sohns ertheilt wird. Diese Würde hat Jeder, welcher in diese Gemeinde durch die Predigt eingeführt wird. Der Prediger heißt der Vater; wer ihn darin unterstützt, der heilige Geist. Demnach ist auch Jesus der Sohn geworden. So wenig darf man von ihm als dem originalen Offenbarer

oder auch nur dem urersten Verkündiger der Wahrheit reden, daß seine Person nur dann richtig verstanden werden kann, wenn man erfährt, daß er selber erst erleuchtet werden mußte. Erzeugt in der Ehe Josephs und der Maria, ein sündiges Menschenkind [10]), wurde er in die längst vor ihm vorhandene ächte Religion eingeweiht [11]), — in die Lehre, welche jetzt die Ortlibarier vertreten. Was diese jetzt thun, hat auch er dereinst gethan: er hat gegeben, wiedergegeben, was von ihm zuvor empfangen worden war. Er wirkte als Reformator unter seinem Volke, aber nur nachdem er selbst reformirt war. Seine Lehre ist also nicht die seinige, nicht um seiner Autorität willen gültig. Man darf sagen, sie sei so alt als die Welt [12]), da von dieser die Anfangslosigkeit [13]) ausgesagt wird, ewig.

Heißt das aber nicht an Stelle des geschichtlichen Christenthums der katholischen Kirche unter Berufung auf Christum die natürliche Vernunftreligion setzen? — Der katholische Volksglaube führte doch jenes auf eben diesen Christum als Stifter zurück, redete von ganz bestimmten historischen Anfängen seiner selbst und meinte, in dem supranaturalistischen Dogma die Gewähr der absoluten Offenbarung zu haben. Die Ortlibarier aber kennen den Begriff der letzteren nicht. Wenn man die verhüllenden mystischen Phrasen abstreift, so wird klar, daß der Gedanke einer übernatürlichen Mittheilung ausgeschlossen wird. — Nichtsdestoweniger behaupten sie ausschließlich die religiöse Wahrheit zu besitzen. Nur von der Ueberlieferung, nicht von der Quelle derselben wird ausdrücklich gesprochen. Diese scheint aber doch nur nicht die gemeine, sondern die aufgeklärte, in ihrer Ueberlegenheit sich wissende Vernunft, „der Glaube" dagegen lediglich die exoterische Formel zur Bezeichnung der vernünftigen Evidenz sein zu können. Indessen diese Consequenz ist nicht nachweisbar. Man darf sie ihnen nicht aufdrängen, will man nicht Gefahr laufen, einzutragen statt auszulegen. Die historisch bezeugte Anschauung ist ohne Frage eine verworrene. Sie schwankt

zwischen der Annahme einer natürlichen Vernunftreligion ohne alle historische Begründung und der einer aus der unvordenklichen Urzeit stammenden irgendwie positiven Geheimlehre. Sie setzt deren Bestand voraus, umgeht aber die Frage nach dem letzten Ursprunge. Wir glaubten sie nur so beantworten zu können, wie oben geschehen ist; aber die Ortlibarier haben jene Frage schwerlich aufgeworfen. Urgeschichtlichen Forschungen sich zu widmen oder rationelle Axiome über den Verlauf der Religionsgeschichte aufzustellen, fühlten sie kein Bedürfniß. Sie begnügten sich, wie so viele andere Häretiker vor ihnen, damit, der katholischen Tradition eine andere entgegenzusetzen und doch auch wieder beide mit einander auszugleichen, die letztere als Regulativ zum Verständnisse der ersteren zu verwenden. Alles was sie, abgesehen von dem oben Angegebenen, sonst lehrten, erschöpft sich in der rationalistischen Ausdeutung [14]) der katholischen Dogmen. Wurden sie über diese befragt, so bekannten sie dieselben alle, gaben aber „mystische", d. i. moralisirende Erklärungen. — Auch innerhalb dieser Genossenschaft sprach man von den vier kanonischen Evangelien und nannte sie ausdrücklich mit Namen, dachte aber nicht an die Pergamenthandschriften, sondern an die in die Herzen geschriebenen [15]); man sprach von Christo und seinem Werke; allein Christus war nur eine symbolische Redefigur für jeden ächten Ortlibarier [16]); von der Schöpfung des ersten Menschen, den es freilich in der Art, wie die Kirchenmänner ihn vorstellen, nie gegeben hat; — der erste Mensch war der, welcher zuerst die Predigt von der (ewigen) Wahrheit glaubte; von der Dreieinigkeit, jedoch lediglich in dem bereits erörterten Sinne; von der Taufe, indessen mit dem Beifügen, daß die sinnliche Handlung keinerlei Bedeutung hat [17]). Sie wirkte ihrer Meinung nach nur insoweit, als das Verdienst [18]) des Täufers, d. i. sein Vorbild, auf den Täufling wirkte. Ebenso wenig erfolgte in der Confirmation eine geheimnißvolle Weihe: Alles, was dazu dienen kann, die Novizen in der neologischen Doctrin zu confirmiren, mag also hei-

ßen[19]). — Die Katholiken genossen in der geweiheten Hostie den Leib des Herrn, die Ortlibarier dachten darüber[20]) wie die Amalricaner. Die Opposition der letzteren gegen das Dogma von der Auferstehung war auch die ihrige. Um so conservativer aber lauteten die Aussagen über die persönliche Fortdauer, das ewige Leben, das zukünftige Gericht. Dieses werde gehalten werden, wenn der Kaiser und der Papst zu „der Wahrheit" bekehrt sein werden. Dann sollen Alle, welche der Genossenschaft bisher nicht angehörten, „beseitigt", d. h. was ihren Widerstand angeht, entmächtigt, zur Annahme der Lehre genöthigt, Alle sollen Ortlibarier werden und ewig leben[21]). D. h. die Eschatologie macht die Lehre von der Exclusivität des Heils, die in Betracht der augenscheinlich neologischen Tendenz der Secte um so befremdlicher erscheinen muß, wieder unschädlich. Sie schließt mit einem universalistischen Dogma. „Auch der Jude kann in ihrer Secte selig werden — ohne Taufe"[22]). — Ob auch die Ethik dem Rechnung getragen hat? — Die Ueberlieferung spricht von einem streng asketischen Leben; manche unter ihnen sollen jeden zweiten Tag gefastet haben[23]), — vielleicht um sich für die Zukunft vorzubereiten. Aber mögen die Motive auch andere gewesen sein, in jedem Falle verschärft diese nicht zu bezweifelnde Thatsache die Differenz unserer Genossenschaft von der der Amalricaner.

Um so ähnlicher dagegen sind diesen jene Spiritualisten, welche seit der Mitte des Jahrhunderts unter dem Namen der Brüder und Schwestern des (freien) Geistes oder als Beghardeu und Beguinen auftreten[24]).

XVII.

Von ihnen wurde die zweite der oben[1]) bezeichneten beiden Möglichkeiten verwirklicht. Sie waren der Richtung nach in der That Amalricaner, gingen aber doch über die Linien, welche diese

inne gehalten zu haben scheinen, weit hinaus. Während unter den Amalricanern die Gewohnheit der schulmäßigen Abgeschlossenheit selbst später irgendwie noch fortdauerte: war jenen je nach Bedürfniß sich auflösenden und sich wieder vereinigenden Banden eine fieberhafte Unruhe, ein wild Bachantisches eigen. — Man kann sie die Sturmgeister der Aufklärung nennen.

Wohl werden uns die Schweiz[1]), die Rheinstädte Basel[2]), Straßburg[3]), Colmar[4]), Mainz[5]), Trier[6]), Cöln[7]), später Böhmen[8]), in Italien Mailand[9]) als ihre vornehmsten Orte genannt; aber seßhafte Leute waren sie darum doch nicht. Mögen immerhin die Verfolgungen die Ausbreitung befördert haben — verurtheilt und gefährdet in einer Diöcese, zogen sie in eine andere[10]); dies unstäte Leben ward ihnen doch nicht lediglich aufgenöthigt, sondern von ihnen erwählt. Das Wandern, die Agitation war ihre höchste Lust. — Wie hätten auch an feste Wohnsitze die sich binden sollen, welche sich als die Freischaaren des Weltgeistes geberdeten? — Grade die socialen Verhältnisse fühlten sie als die Schranken, welche durchbrochen werden sollten. Nicht gekettet an die Welt, als die Fremdlinge und doch als die Herrscher lebten sie in der Welt. Nicht diese oder jene Stätte, die Welt in ihrer ganzen Weite gehörte ihnen. Darum liebten diese Leute umherzuschwärmen: heute hier, morgen dort, schienen sie die Heimathlosen[11]) und doch überall Heimischen zu sein. — Die meisten Männer unter ihnen hatten vordem ein Handwerk[12]) getrieben. Wozu aber wären sie Gefreiete des Geistes geworden, wenn sie auch jetzt noch hätten arbeiten sollen? — Andere mögen sich abmühen, um die Mittel zu erwerben, das sinnliche Leben zu fristen. Die von diesem Knechtsdienst Erlösten haben ein Recht, zu verlangen, daß es ihnen gefristet werde. Die Arbeit im Schweiße des Angesichts ist[13]) die stetige Fesselung an die Erde. Man muß feiern, wenn man die spirituale Vollkommenheit erringen will. Die irdischen Güter der Besitzenden sind wesentlich dazu da, damit sie von denen gebraucht werden, welchen die

geistige Würde den Erwerb und Besitz versagt[14]). Sie fühlen sich als die Herren; die Anderen gelten als die Sclaven. Wehe diesen, wenn sie der neuen Lehre Widerstand leisteten; die Strafe folgte auf dem Fuße! Ein Trupp von „Bettlern"[15]) kam eines Tags herangezogen, aber nicht um mit flehender Stimme zu stammeln, sondern um mit lautem Geschrei, unter Drohungen zu gebieten, daß gegeben werde[16]). Einst hatte der heilige Franciscus das Almosen als das Erbtheil der Demüthigen und um Christi willen sich selbst Erniedrigenden gepriesen. Jetzt erschien eine freigeisterische Bruderschaft, die kraft des Urrechts der freien Menschennatur die Theilung[17]) der irdischen Güter verlangte. Dem von der Kirche geheiligten Orden der Bettelarmuth stellten sich diese regellosen Rotten entgegen, welche nicht durch das Gelübde, sondern durch die Schwärmerei für einen revolutionären Communismus zusammengehalten, Alles, was Kirche hieß, bekriegen wollten. Obschon excentrisch gestimmt, bildeten sie doch eine Armee, welche, in Wahrheit nur dem Instinkte folgend, gleich wohl nach einem festen strategischne Plane zu marschiren schien. Bald lösten sich ihre Colonnen auf, bald schlossen sie sich wieder zusammen[18]). Man sah sie plötzlich, unerwartet auf offener Heerstraße erscheinen; ebenso rasch waren sie verschwunden. Sorgfältig ausgewählte Versteckörter[19]) verbargen in Augenblicken der Gefahr die Bedrängten den Augen der Verfolger. Ebendaselbst hielt man die geheimen Versammlungen[20]) ab, welche die Brütestätten weiterer Conspirationen wurden. — Und wo anders konnten die Emissäre unterwiesen werden, welche als Spione das Terrain zu besichtigen, die Stimmung der betreffenden Bevölkerung zu erforschen hatten? — Wir erfahren, daß sie in überaus geschickter Weise den Dienst ausrichteten. Je nach den Umständen lautete die Verkündigung so oder anders. Zuweilen wurden die Leute aufgefordert, um des Seelenheiles willen sich der Genossenschaft anzuschließen. „Willst Du selig werden, so folge mir nach; denn ich pflege nicht zu sündigen."[21]). Hier begann man

mit frommen, der hergebrachten Lehre sich anbequemenden Formeln, um demnächst durch Worte des Hohns gegen die Kirche aufzuregen, dort leitete man mit eben diesen die Agitation ein[22]). — Ein zweites Mittel war die Verbreitung von Tractaten[23]), welche schon deßhalb, weil sie in der Landessprache abgefaßt waren, begierig gelesen wurden und eine außerordentliche Wirkung hervorbrachten. Grade die in dieser Beziehung erlassenen Verbote bezeugen das am unzweideutigsten. Gleichwohl ist ein Erfolg, welchen diese erzielten, beziehungsweise erreicht: diese Flugschriften, an die Censoren ausgeliefert, wurden vernichtet, damit aber die wichtigsten Quellen der Kenntniß des Lehrbegriffs uns entzogen. Und nicht blos dies; auch die Art zu veranschaulichen, wie die Brüder und Schwestern des freien Geistes ihn erörterten, ist nun nicht mehr möglich. Statt einer selbständigen Literatur, aus der wir schöpfen könnten, haben wir nur Berichte der katholischen Richter. Abgerissene Sätze[24]), längere Excerpte, polemische Erörterungen[24a]), von Autoren zu Papiere gebracht, welche keinen Sinn für das richtige Verständniß des Gehörten oder Gelesenen hatten, wohl aber der Versuchung zur Entstellung in hohem Grade ausgesetzt waren, bilden das Material der Forschung. Um so stärker ist der Reiz, durch die Mittel der Combination das Fehlende zu ersetzen. Aber dieser soll mich auch hier nicht verführen, die Grenzen der Vermuthung zu überschreiten. Wir finden theilweise einerseits Widersprüche, andererseits Lücken in der Ueberlieferung; ja völlig Unverständliches vielleicht in Folge des hie und da verderbten Textes läuft mit unter. Dennoch kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß der Inhalt des Evangeliums dieser Libertiner vielfach mit dem der Amalricaner stimmte. Aber das nämliche Grundschema ist doch in mannichfaltigeren Farben ausgeführt, wenigstens nur in dieser weiteren Ausführung uns bekannt geworden. Daß wir dagegen von der Amalricanischen Lehre weniger wissen als von der unserer Partei, könnte möglicherweise durch die Mängel der Referate verschuldet sein. Aber wahrscheinlich ist

mir das keineswegs. Die Brüder und Schwestern des freien Geistes waren wirklich nach meiner Ansicht die Fortgeschrittenen. Um so erklärlicher ist es, daß sie die Zahl der aufklärerischen Thesen erheblich vermehrten, dagegen die exoterische Doctrin ihrer Vorläufer von den drei Weltaltern[25]) wegließen.

Diese hatten bei ihren Verkündigungen den Schein zu verbreiten gesucht, als stützten sie sich dabei auf die heilige Schrift. Unsere Spiritualisten dagegen trugen die Verachtung derselben zur Schau. Was ist das Neue Testament? — Nach der Ansicht der Altgläubigen die autoritative Urkunde einer wunderbaren Offenbarung; nach dem Urtheile der freien Geisteskinder ein religiöses Schriftthum, volksmäßig und poetisch[26]), unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen von Menschen geschrieben, und darum vergänglich, in unserem fortgeschrittenen Jahrhundert leicht zu überbieten. Gesetzt, alle Exemplare desselben gingen verloren, ja die ganze katholische Literatur würde vernichtet, wäre das etwa zu beklagen? — Nein viel bessere Bücher[27]) als diese alten könnten von den neueren Aufklärern geschrieben werden. Aber wozu überhaupt dergleichen? — Alles Geschriebene hat nur den Zweck der Vorbereitung. Die ächte Wahrheitserkenntniß entstammt nicht irgend welchem Buchstaben, sondern dem Herzen[28]). Der vernünftigen Einsicht[29]), — dem Geiste hat Jeder zu folgen[30]). Nicht als ob er dem Einen dies, dem Andern jenes offenbare. Im Gegentheil, alle Vollkommenen wissen gleicherweise, daß ein überweltlicher Gott nicht existirt[31]). Der Gegensatz von Gott und Welt gehört den alten dogmatischen Vorurtheilen an. Beide verhalten sich nicht zu einander wie Unendliches und Endliches, sondern sind desselben Wesens[32]). Der Mensch ist Gott, Gott der Mensch! das ließe sich eher hören[33]). Diese Thesen haben in der That darin ihr Recht, daß sie die Weltansicht der Unmündigen auf das Schroffste verneinen; gleichwohl sind sie einseitig. Denn es ist darin als allgemein das ausgesprochen, was doch nur von den Brüdern und Schwestern des freien Geistes

gilt. Nur sie wissen, daß die Seele der Substanz Gottes entnommen, also göttlich[34]) ist, aber auch das Andere, daß sie erst aus der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit sich zu wenden habe[35]), um das zu erfahren. Also muß die Seele mit Gott, welcher von ihr zunächst als transcendent vorgestellt wird, sich einigen, um vergottet (zu werden), denselben in sich aufnehmen, um ihm gleich[36]) zu werden. Der Mensch kann das, wenn er es will[37]), aber er kann es nur als der Wissende. Und Wissende sind eben nicht Alle. Davon kann man sich ja täglich überzeugen. Die Leute reden von Engeln und Teufeln, als wirklich existirenden Mittelwesen. Den Aufgeklärten sind das Hirngespinste[38]). Als die wahrhaft guten Engel gelten ihnen die Tugenden, als die bösen die Laster[39]). — Da wo das irrationale Dogma herrscht, wird die Person Jesu vergöttert. Er, eine durchaus einzige, übermenschliche Erscheinung, soll allein aus dem Grabe auferstanden[40]) und verklärt sein! Die Jünger der religiösen Freiheit sehen darin nur einen Mythus. — Man hört von einer Stellvertretung[41]), von einem Leiden reden, welches er um unsertwillen auf sich genommen habe. Aber das gottgleiche Gotteskind bedarf überhaupt keines gottgleichen Mittlers. Wozu sollte überhaupt dasselbe seiner gedenken? — Etwa um der moralischen Vorbildlichkeit willen? — Als ob diese überhaupt für die Freien paßte! — Sie brauchen nicht nachzuahmen; sie sind selber Originale, fühlen sich als jenem Jesus völlig ebenbürtig[42]), vermögen sogar noch Größeres[43]) zu thun, als er gethan hat. Er ist unter den vielen Gottmenschen[44]) nur einer; seine sittliche Würde eine unvollkommene; selbst seine Ethik nicht unverbesserlich[45]). Die Vorschriften, welche sie giebt, können nicht unbedingt maßgebend sein, nicht blos um des Inhalts[46]) willen, sondern auch in Betracht der Form. Auch sie tragen den gesetzlichen Charakter an sich. Alles aber, was Satzung[47]) heißt, muß aufgelöst werden, wenn man weiter kommen will. Alle positive Autorität soll man stür-

zen. Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit"[48]), wo die Kirche, da die Tyrannei; wo jene, da ist die Wahrheit, wo diese, da der Wahnwitz[49]). Alles, was Kirchen- und Heilsordnung genannt wird, zielt auf Verdummung[50]) des Volkes ab. Jegliche „guten" Werke sind die Carricaturen der ächten. Angeblich bedingen sie das sittliche Leben; in der That wird die wahre Sittlichkeit, die da eins ist mit der Seligkeit, dadurch gehindert[51]). Die Gefreieten des Geistes wissen das nicht nur; sie leiten auch die praktische Revolution, welche die Befreiung von diesen abergläubischen[52]) Gebräuchen durchsetzen, die unerträglich drückende Herrschaft der Kirche brechen soll. Diese feiert Feste. Man kümmere sich nicht darum[53])! Sie schreibt Fasten aus, ordnet Gebete an. Nicht-Fasten, Nicht-Beten ist also unser Beruf[54]). — Und wozu die Beichte vor einem Priester? — Sünden beichten kann Niemand, der ohne Sünde[55]) ist; des Priesters bedarf der nicht[56]), welcher über das Bedürfniß der Mittlerschaft hinaus ist. — Und nun gar die Idololatrie des Abendmahlscultus! — Das Brot wird für den Leib Jesu ausgegeben, das Brot gilt als hochheiliges Sacrament, durch geldgierige[57]) Pfaffen dazu gemacht. Der Leib soll da sein, wo ein Stückchen Brot ist! Das zu lehren schämt man sich nicht, unbekümmert darum, daß schon der Augenschein diese Lüge[58]) aufdeckt. — Und mit dem Nachdenken über solche Ungeheuerlichkeiten, wie sie das Dogma von der Verwandlung uns aufbürdet, sollte man die Zeit der ächten Betrachtung stören? — Das sei ferne! — Vor der Hostie sollte man niederknien? — Eine Zumuthung, welche vielmehr durch eine trotzige Gegendemonstration abzuweisen ist. Mitten in dieser Gemeinde der Götzendiener bleibe man stehen[59]) und erinnere sich daran, daß das Blut jedes guten Menschen ebenso viel werth[60]) ist, als das Blut des Herrn Jesu! —

Aber was ist denn das Gute? — Die landläufige Unterscheidung zwischen diesem und dem Bösen[61]) erscheint dem Fort-

geschrittenen als eine Illusion der Beschränktheit. Die ihm eigenthümliche Vollkommenheit kann nicht nach den Normen der gemeinen Moral geschätzt werden. Was diese Tugend nennt, beruht auf dem Vorurtheil, als ob dazu irgend welche Gnadenspende erforderlich sei. Alle sogenannte theologische Tugend soll man abthun[62]). — Das allein ist sittlich gut, was die Brüder und Schwestern des freien Geistes dafür erklären[63]). Was sie thun, ist sittlich darum, weil sie es thun. Gleichwohl wissen sie, daß ihre Thaten nur die Momente eines nothwendigen[64]) Geschehens sind. — Reden doch auch „die Frommen" in ihrer Weise von einer unentrinnbaren göttlichen Fügung. —

Alles Handeln ist Geschick, alles Handeln ist Freiheit. Der eine Satz ist ebenso richtig als der andere. Nur nach dem Urtheile des theologischen Supranaturalismus schließen sich beide aus; im Sinne der Alleinheitslehre stimmen sie zusammen. Der eine sagt die von aller Verantwortlichkeit uns lossprechende Nothwendigkeit aus[65]), der andere läugnet den Zwang. Der mit Gott einige Mensch ist ja Beides, Gott und Mensch, je nachdem man die eine oder andere Seite betrachtet. Gott handelt in ihm; er handelt ohne Gott — als einen von ihm verschiedenen[66]), in Kraft seiner Freiheit. Wo aber diese ist, da ist keine Regel[67]), wo keine Regel, — da keine Sünde. Also kann der Geistesfreie das begehen, was die Katholiken Todsünde nennen, ohne zu sündigen[68]), Alles sich gestatten, was jene Geknechteten als ein Verdammliches beurtheilen, ohne verklagt werden zu können. Die von ihm auszusagende Unsündlichkeit[69]) ist nicht etwa der Ertrag einer längeren Anstrengung, sondern fertige Vollkommenheit[70]), nicht eine Thatsache der Erfahrung, sondern eine unwandelbare[71]) Eigenschaft. Er kann gar nicht „sündigen". Denn diese Kategorie kommt nur da in Anwendung, wo die vulgäre Ethik gilt; nur die darin Befangenen kann man Sünder nennen. Was, von diesen gethan, unrein[72]) genannt wird, ist

als „freie" That rein. Dies einzigartige Gotteskind kann ja nur Göttliches vollbringen; es weiht Alles. Die Lüge wird in seinem Munde zur Wahrheit, das Nicht-Erfüllen zum Erfüllen [73]).

Es kann der geschlechtlichen Sinnenlust sich hingeben und bleibt doch dem Geiste nach davon unberührt [74]); das Eigenthum Anderer antasten, nichtsdestoweniger aber von sich sagen, er eigene sich nur an, was ihm gehöre [75]). Was die Menschen dazu sagen, wie könnte das den kümmern, welcher selbst „Gottes" nicht bedarf [76])? — Das Eingreifen einer transcendenten Macht ist ihm ein Unding, selbstverständlich ebenso das Dogma von dem zukünftigen Gerichte [77]), von der Hölle [78]), dem Fegefeuer [79]), von der Auferstehung [80]). Was man allenfalls in bildlicher Rede Gericht nennen könnte, wäre doch nur jene Scheidung, welche in dem Augenblicke des sinnlichen Todes vollzogen wird. Dann kehrt der Geist zurück, und es bleibt nichts Anderes übrig als das, was von Ewigkeit her war [81]). Die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit ist nicht nur in religiöser, sondern auch in sittlicher Beziehung irrational. Denn sie nährt die Vorstellung von einem Lohn im Jenseits [82]), von einer erst künftigen [83]) Seligkeit. Ja die Kirche als autorisirte Heils-Anstalt behauptet dieselbe ausschließlich ihren Bekennern spenden zu können. Als ob das Bekenntniß nicht völlig gleichgültig wäre! — Mag Jemand Jude, mag er Christ, mag er Muselmann heißen, der Eine kann ebenso gut selig [84]) werden als der Andere, wenn er nur, erhaben über die confessionellen Vorurtheile, versteht, sich dazu zu machen. Die Seligkeit, so meinten auch diese Leute, ist nicht ein Privilegium, das irgendwelche Priesterschaft den von ihr Begünstigten zuertheilen könnte, sondern eine Qualität, welche jeder Geistesfreie als eine ihm immanente [85]) zu entdecken vermag. Ewig [86]) und selig sein in jedem Augenblick, das ist Religion. Wo diese Seligen sind, da ist „das Reich Gottes" [87]).

Ein Phantom religiöser Schwärmer! — mochten die Männer

der „Ghibillinischen Bildung" urtheilen, welche die Tage der Brüder und Schwestern des Geistes erlebten.

Wir haben die hiermit angedeutete eigenthümliche Phase der Aufklärung bereits theils mehrfach vorausgesetzt, theils ausdrücklich berücksichtigt[88]). Allein unsere historische Darstellung kann ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie unter Erinnerung an das Synchronistische dieser geschichtlichen Dinge die Charakteristik der Ghibillinischen Epoche folgen läßt.

Achtes Buch.

I.

Ungefähr um die Wende der beiden Jahrhunderte, deren Geschichte uns seit dem dritten Buche beschäftigt hat, war in dem Verhältnisse der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt in der Christenheit zu einander jener Umschwung erfolgt, dessen Bedeutung in neuerer Zeit mit so tiefsinnigem Verständnisse von anderen Historikern [1]) gewürdigt und ausführlicher erörtert worden ist, als hier an der Stelle sein würde. Wir erinnern nur daran, daß der Tod des Kaisers Heinrich VI. am 29. September 1197 die höchst außerordentliche Machtstellung des Hohenstaufischen Hauses plötzlich erschütterte, das Ableben des Papstes Cölestin III. am 8. Januar 1198 die Hoffnungen der Römischen Hierarchie beleben mußte. Der schroffe Gegensatz der Thatsachen würde gemildert werden, wenn das Testament [2]) des genannten Fürsten ächt wäre; denn dann wäre es gewiß, daß der Testator, welcher die Restitution aller Rechte an den heiligen Stuhl als Oberlehnsherrn verfügte, diesen für den Fall des kinderlosen Todes zum Erben des Reichs einsetzte und die Auslieferung der Mathildinischen Güter anbefahl, an der Fortdauer der Hoheit und Selbständigkeit seiner Macht selbst verzweifelt hätte. Da indessen der Ursprung dieser Urkunde der ihr jüngst gewidmeten scharfsinnigen Apologie [3]) ungeachtet doch fraglich ist, so bleibt die Annahme eine begründete, daß Heinrich wie früher, so auch in dem letzten Jahre seines Lebens mit Gedanken an die auch künftige Größe des Kaiser=

thums und seines eigenen Geschlechts sich getragen habe. Er selbst mußte dann in den Tagen der tödtlichen Krankheit die Vereitelung seiner Pläne erkennen; noch ganz anders freilich die gleichzeitige Generation. Sie lebte unter dem Eindruck des Contrastes, welchen das Grab des dahingeschiedenen Imperators und die Wahl des neuen Pontifex (am 8. Januar 1198) hervorbrachte. Innocenz III., am 22. Februar (1198) zum Papste gegeweiht, wurde demnächst Oberlehnsherr und Inhaber der vormundschaftlichen Regierung in dem Königreiche beider Sicilien. Zu der geistlichen Gewalt, die er innerhalb des Bereichs der katholischen Kirche des Abendlandes ausübte, wie zu der Souveränität in dem wiederhergestellten Kirchenstaate kam die königliche Machtvollkommenheit in jenem Staate noch hinzu: der neue geistliche Herrscher in der Kirche, unvergleichlich bedeutender als der verstorbene weltliche, war zugleich im Besitz von Mittel- und Unteritalien und der Insel Sicilien. Somit war ihm Gelegenheit gegeben, seine theoretische Lehre, daß das Königthum sein Licht von dem Priesterthum zu empfangen habe[4]), praktisch vor allen Dingen den Italienern zu erläutern: das königliche Regiment, in jenen Ländern im Namen Friedrichs gehandhabt, ward von dem priesterlichen in der Art überstrahlt, daß die Grenzen beider unerkennbar wurden. —

Damals verlebte der Prinz, welcher den königlichen Titel führte, die Jahre seiner frühesten Kindheit. In dem Alter von drei Jahren am 17. Mai 1198 im Dome zu Palermo gekrönt[5]), sollte er erst dazu befähigt werden, die Krone dereinst zu tragen. Die Erziehung wurde von dem Vormunde selbst geregelt. Es ist sicher, daß er deren Leitung dem Cardinal-Diaconus vom Titel des heiligen Marinus in porticu Gregor, dem Cardinal-Diaconus vom Titel des heiligen Adrianus Gerard, vor allen dem Canzler Walter, Bischof von Troja, anvertraute[6]). Als seine unmittelbaren Erzieher nennt Friedrich in zwei Briefen den Erzbischof Nicolaus von Tarent und den Notar Johann von Trajetto[7]).

Aber grade das, was zu wissen uns am wichtigsten sein würde, Genaueres über die Beschaffenheit der Bildung dieser Männer, über den Inhalt und die Richtung des Unterrichts selbst erfahren wir nicht. Das einzige Schreiben[8]) des Papstes, welches diesen Punkt wenigstens berührt, ermahnt den Zögling zum Aufmerken auf die Pläne der Erzieher und zur emsigen Beschäftigung mit den moralischen Wissenschaften.

Die moralische Praxis sollte er wohl von ihm selber erlernen! — Gewiß ist die Politik desselben die Schule gewesen, in der der Prinz nur zu viel gelernt hat; aber der Erfolg der Schulung war ein ganz anderer, als von Innocenz III. gewünscht ward. — Die Kirche feierte sich selbst als Hüterin der Unverbrüchlichkeit der sittlichen Ordnungen. Thatsächlich aber verfuhr sie so, als wäre sie erhaben über sie. Was als Resultat der die Vortheile schätzenden Erwägung sich ergab, wurde als Recht, das Entgegengesetzte als Unrecht beurtheilt und verkündigt: Friedrichs Anspruch auf den Deutschen Thron hatte Innocenz III. verläugnet und anerkannt, je nachdem die Verhältnisse in Deutschland und Italien wechselten. Und Friedrich II. war nicht nur fähig, diese Thatsachen zu verstehen wie die Zeitgenossen alle, sondern er erlebte sie als Momente seiner eigenen Geschichte mit durchaus individuellen Gefühlen. Die nahezu ältesten Erinnerungen[9]), aufgezeichnet erst in späterer Zeit, reichen zurück in die Jahre, in welchen der frühreife Jüngling sich als den Getäuschten erkannte. Die Bevorzugung, welche ihm demnächst im Jahre 1212 von der Curie zu Theil wurde, hat den Schmerz über die erlittene Kränkung nicht wirklich auslöschen können. Durch die Erfahrung von der Bedeutung, welche die päpstliche Protection für die Entscheidung des Kampfs um die Deutsche Krone hatte, zeitweilig gemildert oder zurückgedrängt, erneuerte er sich desto heftiger, als an deren Stelle die Feindschaft trat. Man darf sagen: die Wandelbarkeit, welche die Curie in ihrem Handeln zeigte, diente dem Kaiser zum Vorbilde für das eigene Handeln[10]). Ja je

nachdem sich die Zustände, seine Stimmung änderte, änderte sich auch sein Urtheil über die nämlichen Thatsachen. Die Lobpreisungen [11]) der Verdienste der Päpste um ihn waren nicht minder überschwänglich als die Klagen [12]) über die Treulosigkeit. Beinahe ebenso enthusiastisch wie die Päpste [13]) die Erweise ihrer Gunst verherrlicht haben, hat er selbst in gewissen Augenblicken seines Lebens diese verherrlicht. — Die Curie war in dem Falle, den Kläger aus seinen eigenen Briefen widerlegen zu können. —

Sie hatte viel, ebensoviel das Geschick seiner Jugend verschuldet.

II.

Ohne den Segen, ohne die Zucht des Familienlebens war das hochbegabte Kind aufgewachsen, das Gemüth, wie es scheint, ohne die rechte Pflege geblieben. Zu einer religiösen und sittlichen Verinnerlichung kam es nicht. Der außerordentliche Trieb [1]) des Wissens und der des Ehrgeizes stimmten überwiegend sein Seelenleben. Die Ueberlieferungen von der hehren Geschichte seiner Ahnen, von ihm mit Enthusiasmus gehört und gelesen, mit den eigenen, so ganz andern Erlebnissen verglichen, mochten aufregend genug wirken. Und der Unterricht in dem Christenthum, kaum geeignet diese und andere Aufregungen zu beschwichtigen, hat im Gegentheil muthmaßlich Fragen und Bedenken erweckt. Die Geheimnisse des Glaubens wurden vielleicht durch die herkömmliche Methode der allzu zudringlichen Apologetik, durch die Betonung der Autorität dem ungewöhnlich früh entwickelten Verstande um so mehr verdächtigt. Zwar läßt sich Sicheres darüber nicht wissen, aber wahrscheinlich ist es doch, daß das skeptische Grübeln in diesem genialen Zögling durch die Natur der Verhältnisse, in denen er lebte, noch dazu in außerordentlicher Weise angeregt worden ist. Die Kirche, in der er geboren war, verkündigte sich selbst als die ausschließliche Inhaberin der wahren übernatürlichen Offenbarung.

In Sicilien aber, wie in Unter-Italien hatten die längst hier ansessigen[2]) Araber ihre Moscheen[3]), die Juden ihre Synagogen; Griechische[3a]) Christen lebten daselbst in nicht geringer Zahl. Der Streit der Religionen, wie die Toleranz, der Anspruch auf den Alleinbesitz der Wahrheit, wie der religiöse Indifferentismus gehörten zu den Gegenständen seiner frühesten Erfahrungen: unter dem Contraste solcher Eindrücke reifte Friedrich zum Jüngling heran. Dürften wir annehmen, daß diese zu Motiven weiterer verständiger Reflexionen wurden: so würde um so begreiflicher, daß der unbefangene Herzensglaube, wenn er anders überhaupt in seiner Seele keimte, sich nicht hat frei entfalten können. —

Und doch besitzen wir von seiner Hand Urkunden[4]), in denen er zu Worte zu kommen scheint. In Erinnerung an die Geschicke seiner Jugend verherrlicht Friedrich mehr als einmal das wunderbare Walten der Vorsehung: wider alles menschliche Erwarten ist er in den außerordentlichen Gefahren beschirmt; nur der göttlichen Gnade verdankt der von so vielen Menschen Betrogene den Sieg über die Thronräuber. Allein diplomatische Actenstücke sind doch keine Confessionen der Frömmigkeit; Erklärungen des Mannes, selbst wenn sie zuverlässig[5]) wären, würden doch keine Belege für des Knaben Glaubensstand sein. War dieser aber schon so unsicher, wie wir angenommen haben, so wird begreiflich, daß es noch viel weniger in dem reifenden Jüngling zu einer Reaction des Gemüths gegen den zweifelnden Verstand gekommen ist. Ganz andere Kämpfe als diejenigen, welche man die religiösen zu nennen pflegt, nöthigte ihm das Schicksal seines Lebens in jenen Jahren auf. Unter Abenteuern und in Waffenlärm, in der Ausübung der politischen Combination und in den Erfahrungen von der Zweckmäßigkeit der Mittel klärte sich das Bewußtsein von der eigenen genialen Kraft. Und die Culturideen der Zeit gaben diesem Weltkinde die einzige Weihe, deren es zu bedürfen meinte, um die Welt zu beherrschen. —

III.

Friedrich II. ist nicht weniger von den Feinden [1]) als von den Freunden als ein Fürst außerordentlicher Art gefeiert worden. Betrachtet man ihn als weltgeschichtliche Persönlichkeit, so wird man zu dem Urtheile geneigt werden, er sei der größesten einer im Mittelalter gewesen; auf dem Gebiete der Culturgeschichte war er jedenfalls als Mann dieses Standes ohne Gleichen [2]). In Italien geboren, eines Deutschen Vaters und einer Italienischen, dem Normannischen Geschlechte entstammenden Mutter Sohn, hatte er die Eigenthümlichkeiten dreier Nationen in seinem Blute gemischt. Der Universalismus der Weltansicht war gewissermaßen physisch vorbereitet; die glänzenden Gaben seines Geistes befähigten ihn dazu, denselben wirklich zu vollziehen, und erschwerten das doch auch. Wohl scheint ihm ein Divinatorisches eigen gewesen zu sein, aber darauf vertrauete er nicht; vielmehr mit dem scharf zergliedernden und zweifelnden, erwägenden und prüfenden Verstande in den gegebenen Verhältnissen sich zurecht zu finden, entsprach seinem Bedürfniß. Es war der freie Menschengeist, der in diesem Staufen von allem Ueberlieferten sich unabhängig zu machen, den Volksglauben, die Welt, sich selbst kritisch zu begreifen unternahm. Zwar war die Phantasie nicht die geringste seiner Gaben, — er verwerthete sie gern als Werkzeug der dichterischen Kunst, zur Sättigung der Lebenslust, zur Verklärung der Wirklichkeit. Aber daß diese selbst und jenes verklärte Bild stets unterschieden blieben, dafür sorgte die scharfsinnige Beobachtung. Außer Albert dem Großen und Roger Bacon [3]) kennt die Geschichte dieses Jahrhunderts keinen Anderen, welcher in dem Grade wie Friedrich II. die Dinge dieser Welt mit so nüchternem Sinn zu würdigen verstanden hätte. Unbeirrt von der Ueberschwänglichkeit der Mystik und der scholastischen Theosophie, hat er die Methode der selbständig kritischen Untersuchung als die einzig taugliche zur Erkenntniß der Natur sich zu eigen gemacht. Zwar widmete er

einen Theil seiner Zeit der Lectüre der naturwissenschaftlichen Literatur, las eifrig in Aristoteles[4]) und Avicenna, noch lieber aber, gleich dem von uns bereits charakterisirten Engländer[4a]), in dem Buche der Natur selbst. Ein oberflächliches Blättern genügte ihm nicht; grade das mühsame Forschen hatte für ihn einen eigenthümlichen Reiz[5]). Darum konnte er selbst in das kleinlich Scheinende mit Ernst sich vertiefen. Ueber die Beschaffenheit und die Pflege der Vögel soll er eine Schrift abgefaßt haben[6]), eine andere über den Gebrauch derselben zur Jagd ist auf uns gekommen[7]). Eine dritte über die Pferdeheilkunde schrieb der Calabrese Jordanus Rufus[8]) auf Grund der Unterweisungen des Kaisers und in seinem Auftrage. Lauter Data, welche sicher mißverstanden werden würden, wollte man daraus auf einen rohen Empirismus schließen. Ihn leitete augenscheinlich der Grundsatz der Induction. Unter Voraussetzung der allgemeinen Regelmäßigkeit in der Natur wollte er erst aus der Ermittelung vieler einzelner gleichartiger Einzelfälle das sie bestimmende Gesetz entnehmen. Die strenge Schulung in der Aristotelischen Logik[9]) erleichterte ihm das Geschäft; das Bedürfniß einer Totalanschauung stillte die Arabische Philosophie[10]). Demnach kam er, wie es scheint, dazu, das ganze Universum als ein Reich mannichfaltigen, aber durch die Einheit der unwandelbaren Regel zusammengehaltenen Seins, das naturgesetzliche Geschehen, weil als das allein begreifliche, so auch als das wirkliche zu beurtheilen. Die Geschichte war ihm wohl nichts Anderes als eine Reihe von Veränderungen, welche das Ineinandergreifen endlicher, durch eine fatalistische Macht[11]) influenzirter Kräfte bedingt. Wir können das nicht beweisen; indessen, was uns über seine astrologischen[12]) Neigungen bekannt ist, begründet diese Vermuthung. In den bedenklichsten Momenten seines Lebens fragte er weder die katholischen Priester, noch betete er zu ihren Heiligen. Die Gottheit, deren zukünftiges Walten erforscht werden sollte, war das Geschick mit seiner unentrinnbaren Nothwendigkeit. Es ist wahr, sein

Verhalten ist nicht ohne Motive des Aberglaubens; den Fürsten, welchem der Glaube an die übernatürliche Macht der Kirche erschüttert zu sein scheint, wandelt doch die Furcht vor dem Wirken einer geheimnißvollen Gewalt an; allein das kann an dem Urtheil über seine grundsätzliche Richtung nicht irre machen. Sie wird durch jene Stimmungen nicht aufgehoben, sondern nur eigenthümlich gefärbt. Es war der irrationale Rest des gemeinen Menschenwesens, den selbst dieser Geniale nicht zu bewältigen vermochte. Aber um so kritischer scheint er sich in Bezug auf den Aberglauben verhalten zu haben, welcher als Glaube den Gläubigen galt. So nannten sich gleicherweise alle, die in seinem Staate in Italien nebeneinander lebten und ihre verschiedene Religion gegen einander bekannten. Eine Thatsache, welche, wie schon oben [13]) vermuthet wurde, bereits in den Jugendjahren nicht ohne Einfluß auf sein Denken war, aber für den durch die Lehren des Averroes gebildeten Mann ein noch ungleich wirksameres Reizmittel zu religionsphilosophischen Betrachtungen werden mußte. Das Vergleichen dieser Volksreligionen, durch die Natur der Dinge ihm aufgedrängt, sollte wohl grundsätzlich ein unparteiisches sein. Aber ebendeßhalb mußten die Vorurtheile, welche die Erziehung geflissentlich genährt hatte, aufgegeben werden. Und das ward grade diesem Fürsten nicht allzu schwer. Das numerische Uebergewicht, die augenscheinliche Herrschaft der katholischen Religion konnte zu einer Bevorzugung den nicht verführen, welcher, allem Popularen abhold, die Mehrheit und die Wahrheit nicht als Correlata, sondern eher als Gegensätze zu denken durch die erwähnte Philosophie wie durch das Bewußtsein um seine eigenthümliche Genialität angeleitet ward. Dazu kam die Wahrnehmung des Drucks, den jenes in dem Abendlande so außerordentlich privilegirte Kirchenthum auf die Geister übte. Hätte es sich nur auf Bevormundung der Volksmassen beschränkt, so hätte das wohl den eigenen absolutistischen Neigungen entsprochen. Aber die unbedingte Verneinung jeder Ausnahmestellung, die Forderung der

Verzichtleistung auf jegliches Prüfen, welche auch an den durch seine Intelligenz privilegirten Denker gestellt ward, mußte seinen Sinn empören. — Die mehr und mehr sich durchbildende theoretische Weltanschauung des Staufen und die vulgäre katholische, die von ihm erkannte Autonomie des durch das Wissen sich befreienden Menschengeistes und die Autorität waren Gegensätze, welche einander nicht ertragen konnten.

IV.

Durch diese ward der große welthistorische Kampf Friedrichs II. mit Gregor IX. und Innocenz IV. mitbewegt. Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß die beglaubigte Geschichte von einer Debatte, in welcher das religionsphilosophische Thema von diesen Personen verhandelt wäre, nichts wisse. Die Gegner, welche hier mit einander rangen, waren keine theoretisirende Theologen, sondern praktische Realisten; nicht dialektische Grübler, sondern durch die wirklichen Zustände der Welt stark interessirte Fürsten. Es galt, die universelle Machtfrage zu entscheiden durch das Erweisen der Macht. Das große geschichtliche Drama dieser Conflicte darf man nicht als ein Schauspiel beurtheilen, in welchem jener Widerstreit der religiösen Tendenzen sich nur verhüllt hätte. Diejenigen, welche darin auftraten, haben mit Bewußtsein und Absicht um die Weltherrschaft gekämpft. Aber indem das mit der Leidenschaft geschah, welche die innersten Fasern der Seele durchzuckte, wurden deren Geheimnisse in den Worten der Kämpfer offenbar. Nicht als ob der Eine dem Anderen gebeichtet hätte. Im Gegentheil, in der Kritik des Hasses deckt der Feind die Motive des Handelns des Feindes auf. Aber eben darin wird uns eine Quelle eröffnet, aus der wir unter vorsichtigem Gebrauch die Kenntniß dessen entnehmen können, was der Schluß des vorigen Kapitels ankündigt. —

Auch von den damaligen Römischen Oberpriestern ward das unantastbare göttliche Fundament ihres Primats in der bekannten überschwänglichen Weise gefeiert, das unbedingte Recht zu binden und zu lösen verkündigt [1]), ja die Herrschaft über die Erde und den Himmel beansprucht, — beide Schwerter sind in ihrer Hand. [2])

Dieser Predigt hat der Kaiser schroffe Proteste entgegengestellt, und das nicht allein. Er erging sich in eine Prüfung des Ursprungs des Pontificats, welche folgenreich auch für seine Ansicht von der Urgeschichte des Christenthums werden konnte, — nach meinem Dafürhalten geworden ist. — Das ward ihm [3]) klar, daß ein so egoistischer Pfaffe wie Gregor IX. nicht Nachfolger des Apostels Petrus sein könne. Innocenz IV. nannte sich den Statthalter Christi. Friedrich II. aber erinnerte [4]) sich und Andere an die Lehre Christi, welche mit diesem Regiment im schneidenden Widerspruche stehe. Zwar räumt er in einer anderen Urkunde [5]) dem Papst die volle Gewalt in geistlichen Dingen ein; aber wahrscheinlich nur, um desto greller die Mißbräuche derselben schildern zu können. Seine eigene Ueberzeugung war darin nicht ausgesprochen. Nehmen wir an, sie sei zu Anfang des Streits noch durch den traditionellen Glauben beeinflußt gewesen, so war doch der Fortgang desselben ganz geeignet diesen zu entgründen. Er mochte erwägen, daß das, was er dem Publicum gegenüber Ueberschreitungen der apostolischen Gewalt nannte, nicht sowohl dafür als für berechtigte Consequenz aus der Prämisse der verkehrten ursprünglichen Einrichtung erachtet werden müsse; das Papstthum selbst erschien ihm vielleicht als ein irrationales Institut von nur zu menschlichem Ursprunge. Ja dieser mußte um so eher einleuchten, je klarer von ihm der Unterschied [6]) des katholischen und apostolischen Zeitalters erkannt ward. Davon hatte dereinst auch der Mönch Bernhard von Clairvaux [7]) Zeugniß abgelegt, noch schroffer die Apostolicität und den hierarchischen Primat des Römischen Bischofs einander entgegengestellt, ja beide als sich widersprechende Größen geschildert; — seine gläubige Kirchlichkeit

war dadurch nicht gefährdet, er blieb derselbe Erhalter der Römischen Kirche, der er gewesen war. Friedrich II. dagegen als weltlicher Kaiser und skeptischer Neigungen voll, dachte ganz anders: seine kritischen Entdeckungen in Betreff der geschichtlichen Genesis des katholischen Papstthums waren verführerisch genug zu dem Unternehmen, die gleiche Methode auf das Urchristenthum selbst anzuwenden. Ich gestehe zu, daß die Thatsache dieser von ihm gezogenen Folgerung sich nicht nur nicht beweisen lasse, sondern auch durch die Gedanken, welche er selbst als Motive seines Plans einer Reform der Kirche entwickelt hat, widerlegt zu werden scheine. Denn die Urkunden [8]), die davon reden, bezeichnen grade die apostolische Zeit als die classische, ihre Ordnungen als die für immer gültigen Muster. Auf diese die gegenwärtigen Zustände zurückzuführen, die Cleriker zu nöthigen [9]), so zu leben, wie zuerst die Sendboten Christi lebten, sollte seine Aufgabe sein. Aber wer wird in diesen Worten, welche nur eine allzu arglose Naivität für Ergüsse eines erbaulichen Redners halten kann, treue Darlegungen der Absichten des kaiserlichen Diplomaten sehen? — Eher könnte man sagen, diese seien von jenen Feinden [10]) errathen, welche urtheilen, die „Reform" würde nichts Anderes geworden sein, als eine Zerstörung der Kirche. Indessen das ist eine gehässige Ausbeutung. Betrachten wir seine praktisch kirchlich politische Tendenz, so beschränkte [11]) er diese in richtiger Würdigung der Volksbedürfnisse wohl auf „das Zerstören" einer Hierarchie, welche der Aufrichtung seines Weltkaiserthums hinderlich war. Deßhalb konnten die Gläubigen mit Aussicht auf Zustimmung an das Kirchenthum erinnert werden, welches in der Urzeit der Tradition zufolge bestanden hatte. Aber daß diese ihm als theoretischen Kritiker glaubwürdig erschienen wäre, folgt daraus nicht. Im Gegentheil, der Gedanke an die absichtslos dichtende, absichtsvoll gedichtete Sage war ihm geläufig. „Jeder, welcher gesunden Sinn hat, sagt er [12]) im Hinblick auf die verhaßten Geistlichen seiner Zeit, müßte solche Leute

Betrüger, falsche Propheten nennen. Und doch legt die thörichte Menge ihnen Heiligkeit bei, erdichtet Heilige aus dem Stegreif, wie der Mythus die Giganten." Anderswo [13]) redet er von Erfindungen der Priester und preist Asien, die Mächte des Orients darum glücklich, weil sie jene zu fürchten nicht nöthig hätten. Ein päpstlicher Biograph [14]) will wissen, Friedrich habe gesagt, die göttliche Autorität des päpstlichen Stuhls beruhe auf der Dummheit der Menschen. Und eben sie war es doch, welche im Namen der Kirche die Geschichte des Urchristenthums verbürgte. Wie wahrscheinlich also, daß diese schon darum ihm verdächtig ward! — Die Einsicht in das Unhistorische der kirchlichen Legende mußte das Mißtrauen gegen die Bibel stärken. Das wissenschaftlich historische Interesse wirkte mit der Stimmung der Erbitterung zusammen; um so schroffer mochte also das Urtheil über die Glaubwürdigkeit auch der heiligen Geschichte ausfallen.

Und doch wurde sie auch wieder als eine treue Ueberlieferung von ihm vorausgesetzt, wenn es darauf ankam, auch durch eine populäre Parallele die Durchführung seiner Kaiser-Idee sich zu erleichtern.

Diese war ja freilich augenscheinlich eine mit aller Gluth persönlicher Leidenschaft unternommene, durch das Verlangen nach der Weltherrschaft motivirte Reaction gegen die Wiederherstellung des Gregorianischen Kirchenthums, daneben aber vielleicht noch etwas Anderes.

V.

Es ist wahr, so volltönend auch die Sprache klingt, in welcher Friedrich II. die Kaisergewalt verherrlicht, das Meiste, was er beanspruchte, war doch nur eine Wiederholung der Gedanken seines Großvaters. Und selbst diesem gehören sie nicht als originalem Erfinder an. Die stolzen Worte, in welchen Friedrich I. dieselben verkündigte [1]), erneuerten nur die von Carl

dem Großen stammenden Traditionen. Und wie Carl eine Weltstellung sich nicht lediglich anmaßte, sondern von der Sympathie der Zeitgenossen, so zu sagen, empfing, so läßt sich das Nämliche auch in Bezug auf Friedrich I. [2]) und II. [3]) nachweisen. Die Ueberschwänglichkeit der Vorstellungen beider war ohne Frage eine überaus ähnliche. Der Besitz der Weltmonarchie war als das von Gott selbst dieser Krone zuertheilte Privileg von dem einen, wie von dem anderen [4]) gepriesen. Auch darin stimmten die Kaiser zusammen, daß sie in der allgemeinen Theorie neben diesem weltlichen Schwert das geistliche als gleichberechtigt anerkannten [5]), dem einen wie dem anderen einen übernatürlichen Ursprung zuschrieben und doch wieder die ausschließliche Allmacht des Kaiserthums voraussetzten und praktisch auszuüben versuchten.

Nichtsdestoweniger war die absolutistische [6]) Tendenz des Enkels beziehungsweise anders gestimmt, in verhältnißmäßig eigenthümlicher Weise motivirt im Vergleich zu der des Ahns. Er selbst läßt darüber keinen Zweifel. — Die denkwürdige Vorrede [7]) zu dem Gesetzbuch [8]) des Königreichs Sicilien, welche den Unterthanen die Wohlthat dieser Gesetzgebung verdeutlichen soll, geht in die vorgeschichtliche Zeit, auf den biblischen Bericht von dem Sündenfall zurück; aber das geschieht nur, um den Verfasser in die Lage zu bringen, die Urzustände unseres Geschlechts in einer den Augen der Frommen möglichst unanstößigen Weise in desto schwärzeren Farben malen zu können. Und bald genug wird auch von dem eben angedeuteten Glaubensartikel wieder abgesehen. Der wirkliche Anfang der natürlichen Geschichte der Menschheit war ein furchtbarer Kampf Aller gegen Alle. Der Mensch, von Natur zur Herrschaft über die Welt bestimmt, wollte sie in schrankenloser Weise ausüben [9]); allein indem sie Jeder dem Anderen bestritt, wäre in dem allgemeinen Kriege der Untergang der Meisten unvermeidlich gewesen, hätte nicht der noch stärkere Selbsterhaltungstrieb zur Einschränkung des absoluten Egoismus Aller angeleitet. [10]) Die Aufrichtung des

Fürstenthums, die Unterordnung des Willens so vieler Tausende unter Einen war das einzig denkbare Mittel der Rettung Aller. Man hat es gebraucht, aber keineswegs im Sinne der Volkssouveränität. Damit Niemand auf den Gedanken komme, es könne das, was die Menschen, die jetzt Beherrschte sind, einst aber Selbstherrscher waren, dem Einen übertragen hätten, auch wieder zurückgenommen werden, bedient sich der autokratische Gesetzgeber einer Redewendung, welche daran erinnern zu sollen scheint, daß die bisherige Erörterung einseitig bei der nur empirischen Betrachtung der Entstehung der fürstlichen Gewalt verweilt habe. Jener Nothzustand war allerdings die Veranlassung zur Begründung derselben — ist die Meinung —; aber wirklich gegründet wurde dieselbe durch den Machtwillen der göttlichen Vorsehung, durch die Natur der Dinge [11]), gegründet als eine unantastbare Institution, eine übermenschliche, keinem irdischen Gerichte unterstellte Autorität, — erhaben [12]) über jede Pflicht der Verantwortung. Die Exemtion von dieser ist grade das Charakteristische des Fürstenthums, vor allen des Kaiserthums. Seine unvergleichliche Majestät beruht auf der neidlosen Selbstgenugsamkeit. [13]) Keine Gewalt der Welt steht darüber, keine daneben; es weiß sich so wenig [14]) gebunden an das Gesetz, daß es vielmehr die Urquelle [15]) desselben ist. Was man die Rechte der Unterthanen nennt, darf nicht als die Summe natürlicher Urrechte oder durch Gewohnheit [16]) geheiligter Ansprüche beurtheilt werden, sondern als eine Gnadenspende [17]) des kaiserlichen Willens, der darum doch nicht als grundlose Willkühr vorgestellt werden darf. Er ist freilich der absolute, aber nicht lediglich in Betracht der Macht, sondern auch der Vernünftigkeit. [18]) Nicht als ob diese, die Erkenntniß derselben von Seiten der Unterthanen, den Gehorsam bedingte; der kaiserliche Wille ist seiner Natur nach der vernünftige, kann sich nur als vernünftigen offenbaren. Aber diese Offenbarungen sind freilich Geheimnisse für den gemeinen Menschen. Seine Unvernunft stößt sich an der Uebermacht der

Vernünftigkeit [18a]), sie kann diese nicht begreifen. Eine Verständigung ist also nicht möglich. Statt solchen erfolglosen Versuch zu machen, legt der Herrscher den Beherrschten das Joch des Gehorsams [19]) auf. Und das Sicilianische Reich soll grade der Musterstaat [20]) sein, in welchem den Einwohnern das gegeben oder aufgezwungen wird, dessen sie bedürfen, um ein vernünftig-sittliches Leben zu führen. Die von dem über alles Irdische erhabenen fürstlichen Gesetzgeber vorgeschriebenen Ordnungen sind die Heilsordnungen für die Unterthanen, — gleichen den Dogmen der Kirche. Man kann sie nicht für weniger übervernünftig erklären als diese; es giebt nicht nur kirchliche, sondern auch politische Mysterien. [21]) Den Glauben an die einen gebietet der Fürst, den an die anderen der Papst. In dem einen Falle ist die kirchliche, in dem anderen die politische Infallibilität die nahe liegende Consequenz oder vielleicht die im Stillen gemachte Voraussetzung. Diese ist von Friedrich II. nicht direct beansprucht. Um so deutlicher aber hat er die Attribute, welche die Päpste in Bezug auf sich aussagen, umgekehrt dem Kaiserthum beigelegt. Was in der Kritik des Römischen Primats von ihm als freyle Anmaßung gerügt wird, hat er als Kaiserrecht verkündigt.

Die Päpste preisen sich selbst als die Herren des Erdkreises. Dieser Kaiser weiß nicht anders, denn daß er nicht nur über die Völker seiner Reiche, sondern auch über alle Christen und deren Fürsten zu gebieten habe. [22]) Jene veranlassen dadurch ein Aergerniß, daß sie sich das unbedingte Recht zu binden und zu lösen zuschreiben; er selbst erklärt sich in der Art für ungebunden, wie wir so eben nachgewiesen haben. Ja seine Selbstapotheose [23]) ist fast noch ausschweifender als jene, welche auf Seiten der Hierarchie zu Worte kommt. Er nennt sich und läßt sich nennen den Heiligen [24]), wird von seinen Hofleuten als Statthalter Gottes [25]) gefeiert, — als unverantwortlich und unergründlich in seinem Regiment [26]) — auch der Herr im Himmel versagt ja den jungen Raben die Nahrung —, und doch bleibt er der weise Welt-

erhalter. Treue Knechte, deren Vergehen nicht erwiesen sind, werden nicht begnadigt. Gleichwohl betet [27]) man den Gerechten und Gnädigen an. — Friedrich selbst gab das Thema zu einer Parallelisirung seiner Geschichte mit der des Lebens Jesu. Seine Mutter heißt wie Maria die göttliche; sein Geburtsort Esi ist das neue Bethlehem, nicht zu klein um unter Judas Geschlechtern zu sein, wie von dem alten der Prophet Micha (Cap. V, 1) sagt, — im Gegentheil, es gehört zu den vornehmsten des kaiserlichen Geschlechts. [28])

Man muß sich allerdings davor hüten, in diesem Allen ein bis dahin völlig Unerhörtes zu erkennen. Vielmehr sind Analogien aus früherer Zeit in Fülle vorhanden. Bereits die Imperatoren der heidnischen Zeit, weiter die Byzantinischen haben sich großentheils der nämlichen Hyperbeln bedient. [29]) Das Justinianische Gesetzbuch ist überfüllt damit. Und durch die darin codificirten Gedanken, wie durch die Erklärungen, welche die ihm gleichzeitigen großen Juristen in Italien gaben, wurde bereits der erste Friedrich inspirirt. [30]) Aber daraus folgt nicht, daß der Gebrauch dieser Phraseologie durch Friedrich II. nicht irgendwie eigenthümliche Beweggründe voraussetze. Diese entstammten dem Bedürfniß, seiner Idee eines antikirchlichen Weltkaiserthums ein überweltliches Fundament zu geben und der Unmöglichkeit, es anders zu bezeichnen, als in einer Terminologie, die religiös-kirchlichen Klang hatte. Und doch war dieselbe keineswegs lediglich von der Kirche erborgt. Nicht blos seine Worte, sondern auch seine Gedanken waren hyperbolisch. Die Mensch gewordene Vernunft sollte wirklich in dem Bewußtsein ihrer maßlosen Kraft die nach dem gewöhnlichen supranaturalistischen Glauben durch den Gottesgeist begründete Weltordnung aufheben, die vernünftige herstellen. Mensch geworden aber war sie in diesem Ghibellinischen Kaiser. Auch die Neu-Gläubigen bedurften nicht des Suchens, um sie zu finden. Sein Thron war das Heiligthum, in welchem sie offenbar wurde. [31]) Die gegen die

bevormundende geistliche Autorität ankämpfende Intelligenz und der Herrscherwille des Monarchen, der Aufschwung der Freiheit und der Enthusiasmus für die Glorie der Kaiserkrone, die aufgeklärte Ansicht von dem Ursprunge des Staats und der Trieb zur Verherrlichung der Majestät der weltlichen Herrschaft trafen in ihm zusammen, um den Eindruck der diabolischen Selbstvergötterung zu vollenden. Friedrich war, wie die Kirchlichen meinten, der Lucifer [32]), welcher in den Himmel der Kirche emporsteigen, seinen Sitz über den Gestirnen nehmen wollte, der irreligiöse Revolutionär des Jahrhunderts [33]), der Vorläufer des Antichrist [34]), — der die Gottheit läugnende Mensch, welcher die Attribute der Gottheit sich anmaßte. [35])

VI.

Sein Hof schien den des himmlischen Herrn ersetzen zu sollen. Das daselbst übliche Ceremoniell zeigte den Absolutismus den Sinnen: man konnte sich ihm nur knieend [1]) nahen. Der Saracenische [2]) Styl der Einrichtung konnte als absichtliche Demonstration gegen die christliche Sitte gedeutet werden. Das war eben das Außerordentliche, daß der von dem christlich-katholischen Oberpriester Gekrönte sich Lebensformen aneignete, welche, auf dem Gebiete des Islam entstanden, eine dieser Religion entsprechende auch religiöse Bedeutung hatten. [3]) Dazu kamen die Beweise des Vertrauens, mit denen er grade die Araber auszeichnete. Mit diesen waren nicht nur sämmtliche Stellen des Hof- und Palastdienstes besetzt, sondern es wurden ihnen auch wichtige Civil-Aemter überwiesen. [4]) Aus Arabern hatte er die Leibwache [5]) erwählt, welche die Sicherheit seiner Allerhöchsten Person zu beschirmen hatte. Ihr ausschließlich blieb die Ehre vorbehalten, die kaiserliche Leiche zu Grabe zu geleiten. [6]) Während seines Lebens leistete ein Theil den Dienst in seinem Harem. [7]) Vergebens hat man sich bemüht, die Existenz eines solchen zweifel-

haft [8]) zu machen: sie ist nicht nur durch das Zeugniß der Zeitgenossen, sondern auch durch ein Billet [9]) von seiner Hand verbürgt. Diese Mädchen mußten ihm sogar in das Feldlager [10]) folgen; sie waren ihm überdies zur Ergänzung des Balletpersonals unentbehrlich. Denn Tanz und Gesang, die Spiele der Gaukler und Spaßmacher [11]) durften da nicht fehlen, wo Friedrich residirte. Sie alle mußten mit den Troubadours [12]) zusammen wirken bei den großen Hoffesten. [13]) Diese waren die Feiertage der Ghibellinischen Bildung, heiter und anmuthig, sinnlich und geistig anregend, — dramatische Confessionen einer neuen Culturreligion. Statt der geistlichen Andacht war es die feurige Lebenslust, statt der Buße der Entsagung die Begehrlichkeit des Genießens, welche hier sich Ausdruck gab und Sättigung fand. Die feenhafte Pracht, in welcher der kaiserliche Palast strahlte, spiegelte die Stimmung der Feiernden ab. — Man kann diese Darstellungen vielleicht als Scenen der dem Herrn der Welt, als welcher Friedrich oft genug bezeichnet wurde, gewidmeten Adoration [14]) im großen Style betrachten. Um so begreiflicher wird es dann, daß der gesammte Hof das Bedürfniß der Theilnahme an dem hergebrachten Cultus nicht fühlte. Friedrich soll im Allgemeinen selten in einem christlichen Gotteshause zu sehen gewesen sein. [15]) Und wenn das grade in wichtigen Momenten der Perioden der Bannung anders wurde, so geschah das nur zu dem Zwecke einer die kirchliche Hierarchie verhöhnenden Demonstration: der von ihr Verfluchte wollte die Spendung ihres Segens erzwingen. — Die Männer seines Gefolgs, vor allen die Mitglieder des literärischen Hofes [16]) folgten dem durch ihn gegebenen Beispiel vielleicht nur zu gern. In den Kreisen der hierarchischen Opposition erzählte man sich [17]), daß dort die Verachtung der kirchlichen Ordnungen zum guten Tone gehörte, — der Materialismus wäre die Friedericianische Hofreligion. Ein Urtheil, in dem eine fälschende Verallgemeinerung nicht verkannt werden [18]) darf. Dagegen ist es gewiß, daß die ganze, von dem

Kaiser herrührende Einrichtung darauf abzielte, das confessionelle Bewußtsein abzuschwächen, zu neutralisiren. An dieser Stätte war von einer Bevorzugung des religiösen Bekenntnisses nicht nur nichts zu bemerken, sie wurde sogar grundsätzlich ausgeschlossen. Alle Unterschiede dieser Art vergleichgültigte der Maßstab der Bildung, den man anlegte. Hier stand der Muhamedaner neben dem Juden, der Griechische [18a]) neben dem Römischen Christen, nicht in Rücksicht auf die confessionelle Herkunft geschätzt, sondern dessen gewiß, daß nur der Grad der wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung den Anspruch auf Auszeichnung begründe. [19]) Araber aus Bagdad und Cordova, in der Literatur oder der Astrologie bewandert, Gelehrte aus Griechenland und geistvolle Juden wurden mit denselben Ehren empfangen. [20]) Die Stellung, welche Jeder einzunehmen habe, sollte er sich selbst erringen. [21])

Theodor [22]), welcher vielleicht der in Sicilien einheimischen Griechischen Bevölkerung angehörte, verwaltete das Amt eines Hofphilosophen. Aber die Philosophie galt an dem Hohenstaufischen Hofe zugleich als die praktische Lebensweisheit. Nicht blos die Erkenntniß der himmlischen Dinge, sondern auch das mit Sorgfalt auszuwählende Material der kaiserlichen Tafel [23]) sollte die Genüsse des irdischen Daseins versüßen; Theodor hatte auch Speculationen der Art zu betreiben. Sie erhielten ihn ja nicht weniger heimisch auf dieser Erde als die politischen Missionen, mit [24]) denen man ihn betrauete, und die kaiserliche Correspondenz [25]). Beide Geschäfte konnten dazu dienen, durch Anschauungen der wirklichen Welt die Weltanschauung der Philosophie zu ergänzen und zu berichtigen. — Auch Michael Scotus, der durch seine literärischen Reisen berühmt gewordene Engländer, bekleidete ein doppeltes Amt. Er war der theoretische und praktische Meister der Astrologie [26]), der wohl nie ungefragt [27]) blieb, wenn es galt, in Aussicht auf gewagte Unternehmungen die dunklen Schicksals-Pfade zu erhellen, aber auch in anderer Hin-

sicht ein unentbehrlicher Berather; er hatte die aus Spanien mitgebrachten Arabischen Uebersetzungen Aristotelischer Werke [28]), Bücher Arabischer Autoren sei es allein sei es unter Mitwirkung des Juden Andreas [29]) in das Lateinische zu übersetzen. Indessen selbst diese Kräfte reichten nicht aus, die Aufträge des wißbegierigen Kaisers zu erfüllen. Hermann der Allemanne [30]), dessen selbständige Kenntniß jener Sprache allerdings durch das Zeugniß des Roger Bacon verdächtigt wird [31]), der Provencialische Jude Jacob Ben-Abba-Mari [32]) arbeiteten neben ihnen, der letztere unter Anderen mit der Abfassung einer Hebräischen Version des Commentars des Averroes zu des Aristoteles Schrift von den Kategorien beschäftigt. Alle hatten genug zu thun, der Forschungslust ihres Herrn stets neue Nahrungsstoffe zu bereiten, die Schätze der Bibliothek zu vermehren. Die Schränke derselben füllten sich, wie es scheint, von Tage zu Tage, zuweilen so schnell, daß der hohe Besitzer nicht immer sofort Kenntniß von den neu hinzugekommenen Bücherrollen erhielt. Und so kam es denn mitunter zu Ueberraschungen, wenn er in jenem literärischen Asyl für sich arbeitete, im Verfolg der Studien die daselbst eingeordneten Manuscripte musterte und das eine oder andere entdeckte, welches ihm bisher unbekannt war — [33]). Aber er suchte auch, um zu finden. Drängte sich ihm ein Problem auf, so genügte nicht immer das einsame Grübeln darüber; ihm wurde es vielfach Bedürfniß, die Lösungen auch Anderer zu erfahren. Der wissenschaftliche Briefwechsel ward von ihm zu dem Zwecke eingeleitet und unterhalten, um Fragen vorzulegen, Antworten zu hören. Bald war es eine einzelne Frage, die an Einen [34]) gerichtet ward, bald übersandte er die nämlichen Themate mehreren Forschern zugleich.

VII.

In den Jahren 1237—1242 (wir wissen nicht, in welchem [1]) wurden dergleichen ausschließlich Gelehrten in Muhamedanischen

Ländern vorgelegt [3]). Es handelte sich um die Ewigkeit der Welt, die darauf bezüglichen Lehren und Beweise des Aristoteles, die rechte Methode der Metaphysik und der Theologie, die Grundlage und das Ziel der letzteren, die Zahl und die Geltung der Kategorien, endlich um die Unsterblichkeit der Seele.

Wir erfahren nicht, wie viele schriftliche Antworten überhaupt ertheilt worden seien; nur eine ist auf uns gekommen, die des Ibn Sabin von Murcia.

Da der zeitweilige Aufenthalt desselben dem Kaiser nicht bekannt war, hatte man das für ihn bestimmte Schreiben dem Chalifen Raschid (1232—1242) mit der Bitte um Vermittelung zugefertigt. Der Adressat zeigte demnächst dem Briefsteller den Empfang an und gab überdies eine ausführliche Erwiderung. — In einem Tone, welchen der Meister anzuschlagen pflegt, wenn er den Schüler zurechtweist, redete der Philosoph zu dem Kaiser der Christenheit. Es war nicht blos das Bewußtsein von seiner persönlichen geistigen Bedeutung, welches den Schreiber bewog, unter geflissentlichem Absehen von dem Standesunterschiede diese Sprache zu reden; auch die Ueberzeugung von dem Islam als der stärkeren Culturmacht im Vergleich mit dem Christenthum drückt sich darin aus. Dem Petenten wird auseinandergesetzt, daß er ein noch gar unfertiger Lehrling sei. Zwar gereicht es ihm zur Ehre, daß man von ihm sagen kann, er suche ernstlich die Wahrheit im Unterschiede von den überlieferten Schulmeinungen; aber er bekommt doch auch zu hören, daß das Ziel nur erreichbar sei, wenn er sich bemühen werde, diejenige Präcision in der Fragestellung sich anzueignen, an der es ihm bisher durchaus mangele. Der Kaiser hat sich in dem eingesandten Schriftstück als ein Schüler gezeigt, welcher von der Wissenschaft recht wenig versteht. — Dessenungeachtet werden alle Punkte, über die Aufschluß begehrt ist, der Reihe nach erledigt mit Ausnahme eines einzigen. Und selbst darüber verweigert Ibn Sabin nur beziehungsweise eine Erklärung. Wäre die Frage nach der Grundlage der Theologie

in religiösem Sinne gemeint, so könne darauf rückhaltslos geantwortet werden, dieselbe sei in dem Koran[3]) zu finden. Auch wenn Friedrich die bezüglichen Theorien Anderer kennen zu lernen wünsche, so solle dem gewillfahrt werden. Dagegen über das Ziel der Theologie seine wissenschaftliche Ansicht augenblicklich in diesem Antwortschreiben darzulegen, trägt der Verfasser Bedenken. Das zweckmäßigste Mittel[4]) dieselbe zu erfahren würde allerdings eine persönliche Unterredung sein. Sollte aber eine Reise des Kaisers nach seinem Aufenthaltsort unter den dermaligen Umständen unausführbar sein, so möge ein in der Wissenschaft geschulter Bote, ein Mann seines Vertrauens von ihm abgeschickt werden. Diesem werde sich dann Ibn Sabin schriftlich mittheilen. Die Vorsicht ist überaus nöthig. Denn die aufgeworfenen Fragen sind in den Ländern der Moslems nur zu bekannt. „Wenn Dinge dieser Art erörtert werden, sind hier die Geister schneidiger als Schwerter und Messer." Darum möge der Petent — so heißt es im Widerspruche mit der im Anfange des Briefs ertheilten Rüge — ein anderes Mal die von ihm zu bezeichnenden Probleme in möglichst dunkler, schwer verständlicher Sprache ausdrücken. „Ebenso nimm Dich in Acht, so oft Du in den Fall kommen wirst, über solche Gegenstände mit einem Muhamedanischen Lehrer zu reden, welcher nicht zu den wahren Weisen gehört. Diesen Leuten genügt schon die Thatsache der Discussion über dergleichen, um den Befragten für fürwitzig, den Fragenden für einen Schwachkopf zu erklären. Würden sie Gewißheit darüber erhalten, daß ich auf diesen Theil Deiner Fragen geantwortet habe, so würden sie mich ebenso beurtheilen wie die Fragen selbst. Und dann würde es Gott in seiner Macht und Gnade so fügen, daß ich ihren Händen entginge oder auch nicht[5])." —

Eine Mahnung des einen Aufgeklärten an den andern, — ein esoterisches Bekenntniß von einem Muhamedaner einem christlichen Kaiser abgelegt, der längst im gleichen Sinne gehandelt hatte! — So viele andere Stellen des Schreibens verletzt haben

mochten, diese war ganz geeignet, den Eindruck zu mildern. — Die Aufklärung muß ein Geheimniß derer bleiben, welche ihrer fähig sind, — die Volksreligion, innerhalb der katholischen Kirche ebenso verfolgungssüchtig wie außerhalb derselben, ist zu berücksichtigen, zu ertragen! Das war auch die Ansicht des Kaisers, der darum in Bezug auf diese Dinge so zurückhaltend war, wie wir wissen.

Um so wichtiger würde es sein, wenn der im Jahre 1237 begonnene Kirchenstreit, dessen Bedeutung für diese Geschichte schon im Anfange des vierten Capitels [6]) angedeutet wurde, über Inhalt und Tendenz seiner aufklärerischen Gedanken bestimmtere Aufschlüsse brächte.

VIII.

Den von so manchen anderen Historikern [1]) erzählten Verlauf desselben hier abermals darzustellen würde zweckwidrig sein. Nur das werde auch von uns bemerkt, daß die einzelnen Anklagepunkte, welche die Curie Gregors IX. registrirte, Friedrich II. aber zu widerlegen versuchte, nur die Andeutungen, nicht die wirklichen Darlegungen der Grunddifferenz waren [2]). Diese beiden Herrscher auf der Apeninen-Halbinsel, von den Ideen der Zeit bewegt, und doch Menschen von Fleisch und Blut, — beide von dem leidenschaftlichen Verlangen nach dem Weltregiment ergriffen, aber gleicherweise bemüht, dies vor den Augen der Welt zu verbergen und als Vollstrecker eines höheren Willens sich zu geberden, konnten einander nicht ertragen. —

Als der Papst am Palmsonntage (20. März) 1239 den Bann verhängt, am grünen Donnerstage denselben erneuert [3]), der Kaiser am 20. April in einem Manifeste [4]) geantwortet hatte, welches, feierliche Apologie und schneidende Invective zugleich, die entsetzlichen Carricaturen der Apostolicität jenes Apostelfürsten enthüllte: da war der Augenblick gekommen, wo der Haß des tödtlich Beleidigten in Worten nie gehörten Klangs sich entlud.

In der Zeit vom 21. Mai bis zum 1. Juli (1239) wurden von Gregor IX. die Exemplare der Encyclica[5]) unterzeichnet, welche schon im Anfange die Verkündigung eines Ungeheuerlichen einleitete. Dieses selbst erfahren wir aber nicht sofort. Der bei Weitem größte Theil des Schriftstücks enthält eine Antikritik, welche, boshaft und bitter, ungerecht und doch auch gerecht, die Geschichte des Fürsten beleuchtet, der sich freut, der Vorläufer des Antichrists[6]) genannt zu werden. In dem eben erwähnten Rechtfertigungsschreiben hat er die Werke der Finsterniß an das Licht gebracht in der Erklärung, daß er von dem Statthalter Christi gar nicht gebannt werden könne. Indem Friedrich II. läugnet, die Kirche sei im Besitz der von dem Herrn dem seligen Petrus und seinen Nachfolgern überlieferten Macht zu binden und zu lösen, verräth er sein häretisches Denken auch über die übrigen Hauptartikel des katholischen Glaubens. Sollte Jemand aber zweifeln, daß er sich auf diese Weise in die Worte seines Mundes verstrickt habe, der höre zum siegreichen Beweise der Wahrheit: „dieser König der Pestilenz hat erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Moses und Muhamed. Die beiden letzten sind wenigstens in Ehren, der erstgenannte aber ist am Schandpfahl des Kreuzes gestorben. Außerdem hat er mit deutlichen Worten zu versichern oder vielmehr zu lügen gewagt, alle wären Thoren, die glaubten, der Gott, welcher die Natur und Alles geschaffen habe, könne von einem Weibe geboren werden. Diese Häresie unterstützt er durch den Irrthum, Keiner könne ohne die vorhergegangene Vereinigung des Mannes und des Weibes geboren werden; der Mensch dürfe nichts glauben, was er nicht durch die Natur der Dinge und durch vernünftige Gründe erhärten könne. Das Alles und vieles Andere, wodurch er in Wort und That den katholischen Glauben bekämpft hat, soll am rechten Orte, zur rechten Zeit, wo es sich gebührt, bewiesen werden.“

Allein dazu ist es unter Gregor IX. niemals gekommen.

Allerdings ist in dem Briefe[7]) an Ludwig den Heiligen die auf die Läugnung des Wunders der Geburt von der Jungfrau bezügliche Anklage wiederholt, aber ohne alle weitere Begründung, und späterhin keiner dieser Punkte von ihm berührt. Auch in früherer Zeit hatte man eine Beschuldigung dieser Art niemals aus seinem Munde gehört. Die Encyclica[8]) vom 10. October 1227, dazu bestimmt die erste Bannung zu motiviren, weiß davon nichts. Ebensowenig geschieht bei der Verhandlung über den Frieden zu San Germano[9]) des Unglaubens des Kaisers in irgend welcher Weise Erwähnung. Ja das Schreiben[10]) vom 28. August 1230 bezeugt die herzliche Freude des Papsts über die Rückkehr des Verirrten in die katholische Kirche und vergleicht ihn mit dem Einem Buße thuenden Sünder, über den die Freude im Himmel größer sei, als über die neun und neunzig Gerechten, welche der Buße nicht bedürfen. Und das scheint um so bedeutungsvoller zu sein, als der Bericht[11]) des Patriarchen Gerold von Jerusalem die Vorliebe des Kaisers für Muhamedanische Sitten und Bräuche und damit mittelbar auch die religiöse Denkweise desselben verdächtigt hatte. Nichtsdestoweniger wurde das damals von der Curie ignorirt. Sah sie sich gleich demnächst (12. August 1231) veranlaßt, den jüngst Absolvirten zum entschlossenen Einschreiten gegen die Ketzer und zur gerechten Regierung seiner Staaten zu ermahnen, „vor Täuschung durch Irrthum" zu warnen[12]): so kann doch an dieser Stelle kaum an einen dogmatischen gedacht sein. Auch in der Urkunde[13]) vom Jahre 1238, in welcher alte und neue Klagepunkte registrirt werden, ist kein den Glaubensstandpunkt betreffender zu finden. Erst in der zweiten Bannbulle[14]) (20. März 1239) ward die Rechtgläubigkeit des Kaisers in Abrede gestellt und zum ersten Male erklärt, man werde am gehörigen Orte, zur gehörigen Zeit gegen ihn vorgehen; in dem Rundschreiben vom 7. April (1239) von großen und schweren Verbrechen, deren er sich schuldig gemacht habe, geredet und dieselbe Drohung abermals ausgesprochen; endlich in

dem eben erwähnten Schriftstücke zum dritten Male wiederholt, nur mit dem Unterschiede, daß statt der „Verbrechen" die naturalistischen Bekenntnisse als zu beglaubigende bezeichnet werden. — Indessen der Ankläger hat, wie gesagt, nicht Wort gehalten. Nicht einmal in dem Schreiben [15]), durch welches Gregor IX. im Jahre 1240 das Concil nach Rom berief, wurde eine nähere Untersuchung des Glaubens des Kirchenfeindes in Aussicht gestellt. Ebensowenig hat Innocenz IV. ihm die Reinigung von dem Verdachte antikirchliche Meinungen zu hegen zugemuthet: unter den Bedingungen [16]) der Reconciliation, welche man in der Zeit vor der Berufung der Synode zu Lyon (1245) dem Kaiser vorlegte, findet sich keine diese Angelegenheit betreffende. Und auf der Synode selbst, die doch das stärkste Interesse haben mußte, grade jene Beschuldigung aufrecht zu erhalten, hat man schließlich nicht gewagt, einen sie wiederholenden Artikel zu formuliren. Allerdings den ernsten Gedanken daran hat die Curie verfolgt. Der ganze Proceß war, ehe er zur öffentlichen Verhandlung kam, zuvor, so zu sagen, im Geheimen geführt. Man hatte einige Cardinäle beauftragt, die Rolle der Ankläger, andere die der Vertheidiger zu übernehmen, damit so durch Satz und Gegensatz nach Art der in den Schulen üblichen Disputationen die Wahrheit auf das Gründlichste untersucht werde, — meldet der Papst selbst [17]). Beide Parteien scheinen aber auch, um sich für die mündliche Debatte vorzubereiten, zuvor schriftliche Gutachten ausgearbeitet zu haben. Wenigstens erklärt sich der Ursprung zweier Urkunden anklagenden Inhalts am Besten ,wenn wir sie unter diesen Gesichtspunkt bringen. Die eine [18]) spricht unter den vielen Beschwerden doch auch jene dogmatische aus, welche wir schon oben berücksichtigt haben; die Läugnung der persönlichen Unsterblichkeit wäre das allgemeine Dogma der Aufklärung des Ghibellinischen Hofes; die öffentliche Stimme, das ausdrückliche Zeugniß so vieler Katholiken, die mit Mitgliedern desselben in verschiedenen Ländern innigen Verkehr gehabt hätten, lasse darüber keinen Zweifel. Die zweite [19])

wiederholt dasselbe in der Absicht, die Motive der Schreckensherrschaft in dem Sicilianischen Reiche zu enthüllen. Wie sollte der sich ein Gewissen daraus machen, nach Belieben Unschuldige zu tödten, welcher keine zeitlichen, keine ewigen Strafen fürchtet, der ebenso wie seine Hofleute urtheilt, die Seele gehe mit dem Leibe unter[20]), eine Auferstehung werde nicht Statt finden, — welcher um den Cultus, das Gesetz Christi und das Evangelium sich nicht kümmert. — Das Wort von den drei Betrügern wird ihm aber hier doch nicht zur Last gelegt. Auch der Verfasser der ersten Urkunde scheint es nicht für authentisch zu halten; denn er weiß nur, daß Friedrich, der Gesetze und Zeiten ändern zu können meine, freche Reden gegen den Höchsten geführt, Lästerungen gegen Moses und den Herren ausgestoßen habe. Aber eine Berufung auf glaubwürdige Zeugen lesen wir nirgends. Es muß also nicht gelungen sein, diese auszumitteln. An Bemühungen, die feierliche Verheißung Gregors IX. zu erfüllen, hat man es ohne Zweifel nicht fehlen lassen. Was konnte überhaupt grade unter den damaligen Umständen für die Curie wichtiger sein, als sich in die Lage zu bringen, vor der katholischen Christenheit den katholisch sich nennenden Kaiser nicht akatholischer Meinungen, sondern einer antikatholischen Denkweise zu zeihen. — Statt dessen war der Papst genöthigt, sich in der anklagenden Predigt[21]) mit dem allgemeinen Vorwurf der Häresie zu begnügen. Das ist freilich charakteristisch, aber keineswegs ein Beweis dafür, daß er die von seinem Vergänger erhobene, den Naturalismus des Kaisers betreffende Anklage zurückgenommen habe. In der berühmten Encyclica selbst, welche dieselbe enthält, war ja, wenn nicht das Wort von den drei Betrügern, so doch die Läugnung der übernatürlichen Geburt von der Jungfrau „Häresie" genannt worden[22]). Eine Kategorie, deren Bedeutung nur dann richtig gewürdigt wird, wenn wir erwägen, daß die mittelalterliche Kirche nur den Gegensatz von „Katholisch" und „Antikatholisch" kannte, nach ihrem Urtheil die Schuld der „Häresie" nicht durch

eine noch schlimmere überboten werden konnte. Also ist die Meinung unhaltbar, man habe in Lyon jene schwerste aller Beschuldigungen mit Bewußtsein fallen lassen, nur die auf Häresie lautende als eine davon verschiedene aufrecht erhalten. Im Gegentheil hat es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß die Curie des Papsts Innocenz IV. die von Gregor IX. begründete Ansicht von der religiösen Stellung des Kaisers festgehalten, in das Wort „Häresie" den Gedanken an den naturalistischen Unglauben eingeschlossen habe. Aber aus den Acten des öffentlichen Processes läßt sich das nicht darthun. Die allgemein lautende Anklage hatte Thaddäus von Suessa durch die Erklärung abgewiesen, daß die Frage, ob sein Herr „ein Ketzer" sei, nur von ihm beantwortet werden könne. „Man müßte darüber ihn selbst hören und aus seinen Worten das Geheimniß seines Herzens herauslocken [23])." Indessen zu einem solchen Verhör, zu einer juristischen Untersuchung kam es nicht. Gleichwohl betheuerte der Papst in dem Entsetzungsdecrete an der einen [24]) Stelle, daß der Kaiser der Häresie verdächtig sei nicht um zweifelhafter und unbedeutender, sondern um schwer wiegender und evidenter Argumente willen, ohne diese beizubringen; an der anderen [25]) führt er vielleicht wahre, aber unbewiesene Thatsachen an, in denen das Häretische offenbar geworden sei. Dagegen an das Wort von den drei Betrügern wird nicht erinnert.

Vielleicht deßhalb nicht, weil die darauf bezügliche Anklage Gregors IX. keinen Glauben gefunden hatte? —

IX.

Auf der Versammlung [1]) der Französischen Barone im Jahre 1239, auf der die päpstlichen Gesandten den in dem von ihnen übergebenen Breve gemachten Antrag, an Stelle des entsetzten Friedrich den Französischen Prinzen Robert [2]) auf den Kaiserthron zu erheben, mündlich wiederholten, soll eine unbedingt ablehnende

Antwort ertheilt, und diese unter anderem durch das Bekenntniß motivirt sein, man habe weder hinsichtlich der weltlichen Treue noch des katholischen Glaubens an dem Hohenstaufen irgendwie Bedenkliches gefunden. „Hat er doch durch seine Kämpfe gegen die Ungläubigen mehr Christenthum und Religion bewiesen, als die ihn befehdenden Päpste," heißt es in der Rede, welche, dem Wortlaute nach das schriftstellerische Product des Matthäus Paris, darum doch nicht ohne Weiteres auch dem Inhalte nach als unhistorisch zu beurtheilen ist. Die ablehnende Stellung, die bei dieser Gelegenheit Ludwig IX. eingenommen hat, wird durch sein eigenes Handschreiben [3]) beglaubigt, in Betracht seiner auch sonst uns bekannten Denkweise das Wesentliche der ihm in den Mund gelegten Aussagen innerlich wahrscheinlich. Allein derselbe Chronist, welcher sie berichtet, verschweigt doch auch nicht, daß die vielerwähnte Encyclica unter den katholischen Völkern zunächst eine überaus heftige Erbitterung erregt habe. [4]) Insgesammt würden sie auf die Seite des Papsts getreten sein, wenn nicht die widrigen egoistischen Motive der Beschuldigungen gar zu augenscheinlich gewesen wären. Erst deren Erwägung bewirkte eine theilweise Aenderung der Stimmung zu Gunsten des Kaisers. Man gedachte der Umstände, unter denen es zu der zweiten Bannung gekommen war. Man stellte Vergleiche an zwischen dem früheren Verfahren der Curie und dem jetzigen. Einst hatte sie geklagt, daß Friedrich eifriger dem Gesetze Mahomets anhinge als dem Christi [5]); dermalen behauptete sie, er verachte das eine wie das andere, ja alle Religion. „Wir aber sehen, daß er in seinen Berichten in demüthiger und katholischer Weise sich äußert. Weder sagt er öffentlich etwas Häretisches noch ist er frech genug dergleichen zu ertragen," entgegnete man.

X.

Dieses Urtheil muß auch heute noch als richtig anerkannt werden. Die zahlreichen auf uns gekommenen Urkunden — und deren sind ungleich mehr, als jenen Lesern bekannt sein konnten — sind überführende Beweise. Ja allen, die für die Oeffentlichkeit bestimmt sind, wird die Sprache der traditionellen kirchlichen Rechtgläubigkeit laut, in allen mit Achtung von dem Cultus und dem Dogma der katholischen Kirche geredet. Der Verfasser setzt diese nicht nur als die privilegirte voraus, sondern auch als die wahre. Die scharfe Kritik der kirchlichen Zustände, die in den von uns oben berücksichtigten Briefen geübt worden ist, streitet damit nicht. Sehen wir lediglich auf den Wortlaut, so wird hier doch nur dem, was jetzt für Christlich-Katholisch gilt, das einstige Christlich-Katholische entgegengesetzt. Und der Kaiser selbst betrachtet, bezeichnet sich stets als katholischen Fürsten. Die Pflicht, für diese Kirche zu sorgen, beurtheilt er als die heiligste.[2]) Es soll sein Ruhm sein, daß man ihm nachsage, er liebe die heiligen Orte. Sein Testament [3]) gedachte in salbungsvollem Tone der Mutter Kirche. Er stirbt, in das Gewand der Cistercienser in Castelamare gehüllt — so berichteten seine Getreuen [4]); mit zerknirschtem Herzen, als ein Eiferer für den orthodoxen Glauben, wie sein Sohn Manfred verkündigt. [5]) —

Und hatte nicht die erste [6]) Apologie gegen Gregors IX. Encyclica die Authentie des Worts von den drei Betrügern ausdrücklich bestritten? wird nicht darin das feierliche Bekenntniß des Glaubens an den einzigen Sohn, den mit dem Vater und dem heiligen Geiste gleichewigen, gleichwesentlichen, an die Geburt von der Jungfrau Maria abgelegt? — Erklärt nicht die zweite [7]) (Apologie), unter bitterer Klage über die grundlose Verdächtigung seiner Orthodoxie, alle Artikel des katholischen Glaubens wären unbedingt maßgebend für den des Verfassers? Was insbesondere das Wunder betrifft, wie kann man wagen, ihm irgend welche

Zweifel an deren Möglichkeit zur Last zu legen? — Nicht nur hat er in einem der eben berücksichtigten Actenstücke die von Moses [8]) erzählten beiläufig als historische Thatsachen anerkannt, sondern auch andere grade in der Absicht veröffentlicht, um ausdrücklich gewisse „Wunder" der Gegenwart zu preisen. Das Schreiben [9]) vom 15. März 1229 bezeichnet das Außerordentliche, was so eben in Palästina geschehen, nicht als Menschenwerk, sondern als eine That des barmherzigen Gottes, die zeige, daß Er dermalen nicht weniger herrliche Wunder vollbringt als in den alten Zeiten. Nicht auf Rosse und Wagen sollen wir vertrauen, sondern auf Seine Macht. Und als Friedrich am 12. Mai 1236 der feierlichen Erhebung der Leiche der am 1. Juni 1235 von Gregor IX. heilig gesprochenen [10]) Elisabeth beigewohnt und mit eigener Hand eine goldene Krone auf ihr Haupt gesetzt hatte [11]), ward in seinem Munde der Jubel darüber laut, daß er gewürdigt sei zu sehen, wie der Herr in Rücksicht auf die Verdienste dieser Heiligen die Wunder erneuert habe. [12]) Eine Stimme aus der Höhe hat die verhärteten Herzen erweicht, die Augen der Schlafenden geöffnet! —

Diese müssen sich freilich bald wieder geschlossen haben. Denn schon im Jahre 1246 schauten gar viele Zeitgenossen Friedrichs wie er selbst keine Wunder mehr. Diese haben „längst aufgehört." Geistliche, welche durch Thaten dieser Art glänzten, Engel erblickten, Kranke heilten, Todte auferweckten, giebt es nicht mehr, — wie wir schon oben [13]) gehört haben. Alle diese Herrlichkeit, die einst der apostolischen Kirche eigenthümlich gewesen [14]), ist der jetzigen versagt zum deutlichen Beweise dafür, daß sie tief gefallen. Das Letztere wird nun freilich begreiflicher Weise von Innocenz IV. [15]) geläugnet, aber die Richtigkeit der von dem Kläger ausgesagten Thatsache bestätigt, dogmatisch gerechtfertigt. Ehemals in der Epoche der ersten Einführung des Christenthums waren die häufigen Wunder nothwendig. Damit die Ungläubigen durch den Augenschein überführt zum Glauben

gelangten, wurden sie sogar von Bösen vollbracht. Dagegen am Ende der Zeiten — und das steht uns bevor — müssen sie in Wegfall kommen. Wir sind die Gläubigen, welche nicht mehr nach Zeichen fragen.

Zwei Sätze, welche von diesem Theologen auf St. Peters Sitz zum apologetischen Zweck ausgesprochen werden, nichtsdestoweniger ein Geständniß enthalten, das leicht kritisch hätte verwendet werden können, um den gesammten Thatbestand des Mirakelwesens in Frage zu stellen, — in jedem Falle die Curie in Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Denn was nach diesem ihrem Urtheil aufgehört hatte, geschah nach der Ansicht vieler Gläubigen alle Tage, ohne ihren Protest zu veranlassen. Der Mangel an Wundern in der Gegenwart, welcher in dem Schreiben Innocenz IV. eingeräumt, aber aus dogmatischen Gründen erklärt wird, war noch vor wenigen Jahren praktisch von ihr verläugnet. Sie hatte dergleichen gesucht und beglaubigt, um die Kanonisation des Franciscus von Assisi [16]) und der Elisabeth von Thüringen begründen zu können. Die Zweifel an den Wundmalen dieses Heiligen waren erst durch Gregors IX. Bedrohungen [17]) zum Schweigen gebracht. In diesem und vielen ähnlichen Fällen forderte man den Glauben; in demjenigen, welcher uns augenblicklich beschäftigt, ward eine Lehre entwickelt, die ganz geeignet war, ihn zu erschüttern. Der Wechsel des kirchlichen Interesses motivirte einen Wechsel der Ansicht und des Handelns der Römischen Hierarchie. Sie verkündigte einerseits die Wirklichkeit gewisser Wunder, andererseits verlangte sie, unter Mahnung an die Bedeutung der verschiedenen Perioden der Kirche, — die Verzichtleistung auf dieselben. Umgekehrt erklärte der Kaiser sie in jenen Urkunden für ein in allen Aeren der Geschichte unentbehrliches Erbtheil der Christenheit aus der apostolischen Zeit, — für ein Attribut der Kirche, dessen Verlust den des Charakters der Apostolicität nach sich ziehe.

Aber ist diese Argumentation ein Beweis für seinen Wunderglauben? —

XI.

So wenig als alles Andere, was wir in dieser Beziehung beigebracht haben. — Augenscheinlich widersprechen die Aeußerungen in den beiden zuletzt von uns besprochenen Briefen [1]) der Ansicht, die er in früher datirten [2]) dargelegt hat. Die einen verherrlichen die vor seinen Augen geschehenen Wunder, die anderen erklären, daß sie nicht mehr geschähen. Wird gleich direct nur darüber geklagt, daß der dermalige Clerus sich unfähig zeige, Thaten dieser Art zu vollbringen, so wird doch auch mit keinem Worte gesagt, daß Anderen diese Kraft beiwohne. Sie ist demnach verschwunden in der Jetztzeit, — so urtheilen Kaiser und Papst in zwei Urkunden gleicherweise. Da der erstere in jenen anderen Schreiben sich in abweichender Weise geäußert hat, so könnte die Frage erhoben werden, ob er die Ansicht selbst geändert habe? — Nicht diese, antworten wir, wohl aber die Worte, — weil die Lage der Dinge, der zu erreichende Zweck sich geändert hatte. Das eine Mal war die Absicht, die fälschenden Berichte [3]) zu widerlegen, welche die Päpstlichen über die Erfolglosigkeit des Kreuzzugs des Excommunicirten erstattet hatten. Darum genügte es nicht, den Inhalt des mit den Saracenen abgeschlossenen Vertrags mitzutheilen. Ebensowenig durfte das, was in demselben errungen war, als eine glänzende Leistung des Führers des Kreuztragenden Heeres gepriesen werden. Gott selbst hat in dem außerordentlichen Erfolg den von der Kirche Verfluchten als einen von ihm Gesegneten gekennzeichnet. Ebenso soll das andere Mal der Expedition gegen die Lombarden eine eigenthümlich religiöse Weihe ertheilt, seine Armee unter den Schutz der neuen Heiligen Elisabeth gestellt werden. In einem dritten Falle galt es, den Anspruch der Hierarchie auf die apostolische Gewalt durch den

Beweis zu erschüttern, daß sie von dem Wunder-Gotte der apostolischen Zeit abgefallen sei. Um so inbrünstiger hat daher Friedrich hier wie dort den Glauben an Wunder bekannt.

Aber was sind Bekenntnisse in seinem Munde? --

Sie offenbaren nicht die Stimmung dessen, welcher sie spricht, sondern eine Absicht, die er hegt; nicht die Ueberzeugung, sondern die nebenhergehende Reflexion. Jene wird grade da am Behutsamsten verheimlicht, wo der Ton der feierlichen Rede am deutlichsten zu sein scheint. — Ist irgend eine Anklage der Curie gerecht, so ist es die, daß Friedrich ebenso viele Eide gebrochen als geschworen habe.[4]) Er selbst hat natürlich das niemals eingeräumt. Um eine Entgegnung ist er niemals verlegen gewesen. Die sophistische Kunst des Sichherausredens übte er als einer der ersten Meister aus. Immer hat er Recht behalten. Er konnte es, weil der Unterschied zwischen Recht und Unrecht als objectiver für ihn nicht bestand. Die Mentalreservation [5]), bereits in jungen Jahren erlernt, galt ihm vielleicht als das Privileg seiner genialen Natur. Wie konnte an das gemeine, die gewöhnlichen Menschen verpflichtende Gesetz der Wahrhaftigkeit der gebunden sein, welcher sich bewußt war, seine eigene Wahrheit zu haben? — Diese der Welt darlegen wäre nichts Anderes als ein Beweis der Gleichstellung mit ihr gewesen. Wer zum Herrscher über sie berufen ist und doch in ihr leben mußte, kann sich ihr wohl anbequemen, indem er ihre Sprache gebraucht; allein das geschieht nicht, um seine, sondern um ihre Vorstellungen auszuprägen. Und diese Methode der Täuschung ist von ihm mit Virtuosität ausgeübt worden. Es giebt in den in Friedrichs Namen ausgefertigten Urkunden gar manche Stellen, denen man es anmerkt, sie waren, so zu sagen, schon in dem Satze fertig. Die Stereotypen der religiösen Phraseologie kamen in den geeignet scheinenden Fällen zum Abdruck. Seine Gedanken aber drückten sich selten ab. Die Zweizüngigkeit war eine seiner eigenthümlichen Eigenschaften. Und grade deßhalb, weil er diese gewohn-

heitsmäßig bethätigte, mochte sich ihm das Bewußtsein darum zuweilen verdunkeln. Um so mehr haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß eine von ihm versuchte noch so feierliche Selbstapologie niemals die sichere Gewähr der Wahrheit in sich trägt, — also auch nicht in dem Falle, den wir jetzt zu erledigen haben. Mir ist es nicht begreiflich, wie manche Geschichtsschreiber, die in der Würdigung dieser Seite der Natur des Staufen beziehungsweise mit mir einverstanden sind, doch der Meinung zu sein scheinen, schon durch das oben erwähnte Vertheidigungsschreiben werde die von Gregor IX. erhobene Anklage hinfällig. [6]) Das ist schlechthin zu verneinen, aber ebenso auch zu behaupten, daß Friedrich nicht hätte wagen dürfen, die betreffende Stelle in demselben zu schreiben, das ganze zu veröffentlichen, wenn er hätte Gefahr laufen können, durch ein anderes Schriftstück von seiner Hand widerlegt zu werden. Er mußte sicher wissen, daß man nicht im Stande sein werde, ein solches vorzulegen.

XII.

Die Päpstlichen haben ohne Zweifel darnach gesucht, aber keins gefunden. Wir befinden uns in dem nämlichen Falle. Und schwerlich wird das Bemühen der Nachwelt einen besseren Erfolg haben. Ich vermuthe, ein Manuscript dieses Inhalts hat entweder niemals existirt oder ist von dem Empfänger sofort vernichtet. Wer aber daraus auf die Unschuld des Kaisers schließen zu dürfen meinte, würde grade dadurch zeigen, daß er dessen Stellung und Haltung gar nicht zu würdigen im Stande sei. Dieser diplomatische Meister hatte — das wurde bereits oben [1]) bemerkt — wie in politischen, so in religiösen Dingen seine eigenthümlichen Selbstoffenbarungen, welche sei es Allen sei es den Meisten immerdar Geheimnisse blieben. Am allerwenigsten durften sie in der Schrift verrathen werden. Die Aufgeklärten befinden sich nicht immer in der Lage, auch als Aufklärer wirken

zu können, selbst wenn sie das Bedürfniß fühlen. Abälard war dereinst Beides gewesen. Der persönliche Drang war ebenso stark als die sociale Stellung günstig. Ein Mönch konnte unter den damaligen culturgeschichtlichen Verhältnissen Frankreichs es wagen, als Docent und Schriftsteller der Aufklärung aufzutreten, um die öffentliche Meinung für den Fortschritt zu entscheiden. Grade die Gefahr, welche die Agitation bereitete, wurde ein Hebel zur Steigerung derselben. Jegliche Verfolgung [2]) diente dazu, den Ruhm seines Namens auszubreiten. Je dreister er von den Rechten der freien Wissenschaft redete, um so enthusiastischer wurden die Acclamationen der aufstrebenden Jugend. — Friedrich dagegen mußte mit ganz anderen geschichtlichen Dingen rechnen. Als erster Fürst der Christenheit, als Gebieter über eine Bevölkerung, welche mit Ausnahme der muhamedanischen Minderheit die Religion des Gekreuzigten bekannte, durfte er ihr Dogma, ihren Cultus öffentlich nicht angreifen [3]), wollte er nicht die Grundlagen seines Regiments erschüttern. Eine rückhaltslose Confession des Unglaubens abzulegen, wäre selbst einem Autokraten, wie er war, nicht möglich gewesen. Und schwerlich hat der, welchem das Bewußtsein der Erhabenheit über die Volksreligion ein so starkes Bedürfniß, in welchem die Erkenntniß der Unmöglichkeit, die große Masse im Sinne des Naturalismus zu bilden, eine so klare war, jemals den Plan einer Rationalisirung derselben, die Verbreitung einer allgemeinen Aufklärung ernstlich verfolgt. Die von mehreren Chronisten [4]) ihm zugeschriebene Aeußerung „Wenn die Fürsten des Reichs mir beipflichteten, würde ich eine viel bessere Ordnung des Glaubens und Lebens allen Völkern zu geben wissen“ mag einen wirklich von ihm gehegten, augenblicklichen, aber vorübergehenden Gedanken richtig wiedergeben; aber sein politischer Verstand hat ihn ohne Zweifel schnell genug abgewiesen.

Allein sollte er Dinge dieser und ähnlicher Art nicht wenigstens in dem engsten Kreise seiner Vertrauten zuweilen besprochen haben?

— In den auf uns gekommenen Briefen der Mitglieder seines literärischen Hofes finden wir nichts, was die schon oben [5]) von uns berücksichtigten Vorstellungen der Curialisten über deren Denkweise sicher bestätigte; noch viel weniger irgend welche Notiz, welche den Unglauben ihres Herrn verriethe. Alle haben sich auch in dieser Beziehung als seine treuen Jünger bewiesen. Nur das wäre denkbar, daß das Eine oder Andere, in Gegenwart dieses oder jenes Günstlings von ihm unvorsichtig ausgesprochen, von irgend welchem ausgeplaudert wäre.

Einige uns überlieferte Anekdoten könnten möglicher Weise diesen Ursprung haben.

Als der Kaiser eines Tags die Hostie zu einem Kranken tragen sah, sagte er zu einem der Seinigen: „Ach! wie lange wird dieser Betrug noch dauern." [6]) — Einem Saracenischen Fürsten, welcher ihn zur Messe geleitete und fragte, was denn der Geistliche mit der Monstranz in die Höhe halte, gab er die Antwort: „Die Priester erdichten, das sei unser Gott." [7]) — Ein anderes Mal zog er neben einem Kornfelde vorüber und sagte: „Wie viele Götter werden aus diesem Getraide noch werden!" [8]) — Und als er das heilige Land sah, — dasselbe, welches im Alten Testament als das Land gepriesen wird, wo Milch und Honig fließt, hörte man die Aeußerung, der Gott der Juden hätte jedenfalls seine herrlichen königlichen Lande nicht gesehen; sonst würde er nicht so häufig das empfohlen haben, welches er Seinem Volke gab. [9])

So erzählen vier Chronisten, aber keiner von ihnen Dasselbe. Alle sind Zeitgenossen; allein der allgemeine historische Charakter ihrer Werke ist nicht der Art, daß diese Einzelheiten durch die Glaubwürdigkeit, welche im Großen und Ganzen auszusagen ist, mittelbar eine Bestätigung erhielten. Ueberdies haben wir uns an die herrschende Neigung zum Uebertreiben, an die Consequenzmachereien des Hasses zu erinnern, um das Recht zu erkennen, unser Vertrauen zu der Treue der Erzähler zu ermäßigen. Und

wenn ich dennoch wage, die wesentliche Authentie der kaiserlichen Reden anzunehmen, so geschieht das nicht in Anerkennung der Glaubwürdigkeit der Referenten, sondern um der inneren Wahrscheinlichkeit willen, welche die an sich unsichere Ueberlieferung für mich aus Gründen hat, die augenblicklich darzulegen zweckwidrig sein würde.

Indessen selbst wenn alles so eben Mitgetheilte historisch wäre, die Wahrheit der Aussage Gregors IX. würde dadurch nicht direct bekräftigt. Denn die ersten drei Aeußerungen sind dem Wortlaute nach nur scharfe Kritiken des katholischen Dogmas vom heiligen Abendmahl und könnten an sich auch von einem zur Ironie neigenden evangelischen Oppositionsmann gesprochen sein. Die vierte klingt freilich wie ein frivoles Witzwort eines Läugners der Offenbarung, allein es reicht zum juridischen Beweise doch nicht aus.

Um so wichtiger ist es, daß diese legendenartige Tradition bei katholischen Schriftstellern durch Nachrichten gestützt wird, welche aus einem von demselben ganz unabhängigen Kreise stammen. Wir verdanken sie der Arabischen Geschichtsschreibung.

XIII.

Die Expedition Friedrichs II. nach Palästina im Jahre 1228, sein Aufenthalt daselbst hat der Natur der Dinge nach das außerordentliche Interesse der Saracenen erregt.[1]) Der Fürst, von dessen Gunstbezeugungen gegen die Volksgenossen man bereits so Vieles gehört, dessen Toleranz durch Gewährung Muhamedanischer Cultusfreiheit[2]) sich bethätigt hatte, kam nun in Person scheinbar als Kreuzfahrer an der Spitze eines kleinen Heeres, in der That aber als Freund, um den längst verabredeten Vertrag[3]) mit dem Sultan Al-Kamil abzuschließen, — nicht von dem religiösen Enthusiasmus erfüllt, welcher meist den frühern Wallbrüdern eigen gewesen war, sondern von Gedanken nüchterner Politik geleitet. Statt ein ausschließlich christliches Königreich

Jerusalem wiederherzustellen [4]), ging er darauf aus, sogar Jerusalem zu einer Stätte gegenseitiger Duldung zu machen.

Er selbst zeigte sich jedoch in privatem Verkehr mit den Moslems als den Neutralen in noch anderer Weise als der Philosoph in Abälards Gespräch.

In dem großen Geschichtswerke 'Gâmi el-Tawârîch, welches dem Hussein el-Jâfi'e (im fünfzehnten Jahrhunderte) zugeschrieben wird, ist uns der Bericht [5]) eines dem Kaiser gleichzeitigen Zeugen aufbewahrt, der folgendermaßen lautet:

Es haben mir, wie die Sache gewesen ist, die Beamten der Sachra erzählt. Sie sagen: Friedrich blickte nach der Inschrift, welche an der Kuppel steht und lautet: „Es reinigte diesen Tempel Saladin von den Polytheisten". Da sagte der Kaiser: wer sind denn die Polytheisten? — Er sagte zu den Beamten: Dieses Gitterfenster, welches über der Thür der Sachra ist, wozu ist es? Sie antworteten: Damit die Sperrlinge nicht hineinkommen. Da sagte er: Und doch hat Gott Schweine (d. i. Christen) zu Euch gebracht!

Sie sagen: Als die Zeit des Mittaggebets eintrat, und die Gebetsverkündiger zum Gebet aufriefen, erhoben sich alle Teppichleger und Diener, welche in seiner Umgebung waren, so wie sein Lehrer, welcher aus Sicilien war und ihn in der Logik unterrichtet hatte, um die Gebete zu verrichten; denn sie waren Gläubige. Es war der Kaiser blond, glatzköpfig, kurzsichtig; wenn er ein Sclave gewesen wäre, würde er nicht zweihundert Dirhem gegolten haben. Und der materielle Sinn seiner Rede zeigt, daß er ein Naturalist sei und mit dem Christenthum nur spielte. — Man sagt: es hatte Al-Kamil dem Kadi Sams ad-din, dem Kadi von Nablus, befohlen, daß er den Gebetsverkündigern verbiete, während des Aufenthalts des Kaisers in Jerusalem die Thürme zu besteigen und im Heiligthum zum Gebete aufzurufen. Der Kadi vergaß aber dies den Gebetsverkündigern mitzutheilen. So bestieg denn Abd al-Karim, der Gebetsverkündiger in dieser Nacht, den Thurm zur Zeit des

Morgengebets, während der Kaiser im Hause des Kadi wohnte und begann die Verse auszurufen, welche sich speciell auf die Christen beziehen, wie das Wort: „Nicht hat Gott einen Sohn angenommen" (Sure XXIII, 93) und Aehnliches. Nachdem es Morgen geworden war, ließ der Kadi den Abd al-Karim rufen und fragte ihn: Was hast Du gethan! Der Sultan hat das und das befohlen. Er sagte: Die Reue wird Euch genügen, um mir Verzeihung zu bringen. In der zweiten Nacht bestieg Abd al-Karim den Gebetsthurm nicht. Als es Morgen wurde, ließ der Kaiser den Kadi rufen — es war dies derselbe, welcher in seinem Dienste noch war und ihm Jerusalem übergeben hatte — und fragte ihn: O Kadi! wo ist der Mann, der gestern Nacht den Thurm bestiegen und jene Worte gesprochen hat? — Darauf theilte ihm der Kadi mit, daß ihm der Sultan den und den Auftrag ertheilt habe. Da sprach der Kaiser: O Kadi! Ihr habt Unrecht gethan, daß Ihr meinetwegen Euren Cultus, Eure Gebräuche und Eure Religion ändert. Wenn Ihr auch bei mir in meinem Reiche wäret ......

Hier ist der Arabische Text verstümmelt, vielleicht zugleich entstellt. — Einige[6]) wollen ergänzen: dann brauchtet Ihr Eure Religion nicht zu ändern. Andere[7]): dann würde ich Euch nicht so gefällig sein. Andere[8]) endlich wollen erklären: das brauchtet Ihr nicht zu thun, selbst wenn Ihr in meinem Reiche wäret. —

Man hat diese Angaben überhaupt zu verdächtigen[9]) gesucht. Allein ganz abgesehen von der guten äußeren Bezeugung müssen sie dem, welcher die uns auch sonst bekannten historischen Verhältnisse erwägt, als glaubwürdig erscheinen. — Friedrich II. hatte in leidenschaftlicher Verstimmung gegen die katholische Hierarchie seine Heerfahrt unternommen. Und als er den Boden des heiligen Landes bestiegen hatte, wurden Haß und Erbitterung durch stets neue Reizmittel gesteigert[10]). Wie begreiflich daher, daß diese Gefühle sich auch in entsprechenden Worten offenbarten! — Der Verkehr mit den Muhamedanern mußte es ihm sogar

erleichtern, Gedanken, welche er sonst nur in dem Kreise der Vertrautesten anzudeuten wagte, hier rückhaltsloser zu äußern. Jedes Bekenntniß der Unzufriedenheit mit den kirchlichen Verhältnissen, des Zweifels an der Wahrheit des Christenthums, der Läugnung derselben mußte ihm bei jenen zur Empfehlung gereichen, — konnte als Beweis seiner Hinneigung zum Islam, wenigstens zu dem, was er Oppositionelles gegen dasselbe enthält, betrachtet werden. Und dieser Art sind ja alle jene Reden, welche uns von den Arabern referirt werden. Sie zeigen insgesammt eine Toleranz gegen Andersdenkende, welche durch den Aerger über die Intoleranz Ungenannter motivirt ist, eine Antipathie gegen das katholische Dogma, die an den es verneinenden Verkündigungen des Korans sich weidete. Nun wollen allerdings unsere Erzähler noch ein Weiteres vernommen haben, — Worte, welche den Unglauben des Kaisers an die christliche Religion, ja den völligen religiösen Indifferentismus verriethen. Indessen nicht diese selbst werden mitgetheilt. Unsere Quelle giebt nur den summarischen Inhalt an. Und das kann auffällig erscheinen. Weßhalb wird hier, wo die Mittheilung der authentischen Rede uns so wichtig wäre, nur über sie berichtet? — Vielleicht — läßt sich sagen — sind auch diese Hörer der Versuchung unterlegen, welche so viele andere zu Uebertreibungen verführt hat. Vielleicht haben sie das, was hier und da ausnahmsweise geschehen ist, verallgemeinert oder gar anders gemeinte Aussagen durch Folgerungen umgedeutet, Fragmentarisches in einen Zusammenhang gebracht, an den der Sprecher nicht gedacht hat. Ja der ganze Bericht ist, hat man gesagt[11]), mit einem unlösbaren Widerspruch behaftet. Er setzt voraus und bezeugt des Kaisers völlige Glaubenslosigkeit und erzählt nichtsdestoweniger, daß der Sultan den Befehl gegeben habe, aus Rücksicht auf ihn alle Cultushandlungen zu unterlassen, die einem gläubigen Christen anstößig sein könnten. Hielt man aber Anordnungen dieser Art für nothwendig, so scheint das zu der Annahme zu nöthigen, daß die Saracenen von seiner

Irreligiosität nichts wußten. War man dagegen von dieser überzeugt, so lassen sich jene Verbote nicht begreifen.

Aber doch nur dann nicht, wenn man die Wahrheit einer geschichtlichen Ueberlieferung nach einem logischen Schema abschätzt. Wer dagegen dieses in unserem Falle als unbrauchbar betrachtet, wird ohne Schwierigkeit zu dem rechten Verständnisse der Referate gelangen.

Mag man immerhin zugleich mit jenen anderen Nachrichten, welche wir schon oben [12]) verwerthet haben, auch über Friedrichs Unglauben an das Christenthum schon vor seiner Ankunft im Oriente am Hofe des Sultans Manches erfahren haben, es wurde das doch erst durch die Gespräche mit ihm selbst gewiß. Schon darum konnten die Empfangsfeierlichkeiten nicht in Rücksicht auf diese Gerüchte, sondern auf das officielle katholische Bekenntniß, die Stellung dieses Fürsten in der Christenheit geregelt werden. Ja dem einen wie der anderen mußte selbst da noch Rechnung getragen werden, als man die aufklärerischen Ansichten des Gastes kennen gelernt hatte. Nicht nur durch die Hofetiquette war das geboten, sondern auch durch die Natur der politischen Lage. Ein katholischer Fürst, welcher wenigstens dem Titel nach als Kreuzfahrer [13]) den Boden des heiligen Landes betreten hatte, konnte gar nicht anders als so, wie die Arabische Quelle erzählt, behandelt werden: Und hätte man es daran fehlen lassen, er selbst hätte das als eine Verletzung seiner Ehre fühlen und ahnden müssen. Ein Anderes ist es, die ceremoniellen Ehren außer Acht lassen, ein Anderes dem, welcher sie erweist, erklären, daß man darauf verzichte; ein Anderes, die Haltung beobachten, wozu Beruf und Stand verpflichtet, ein Anderes, die private Aeußerung des persönlichen Glaubens oder Unglaubens. Friedrich konnte nur deßhalb im Verkehr mit einzelnen Moslems sein Freidenken verrathen, weil die officiellen Förmlichkeiten sein katholisches Bekenntniß voraussetzten und anerkannten. Stimmen demnach die Erzählungen der Berichterstatter mit dem überein, was sich uns

auf Grund der Ueberlieferung und der Combination als historisch ergiebt, so ist deren Glaubwürdigkeit in einem Grade gesichert, daß das oben erwähnte Bedenken daran nicht irre machen kann. Daß in demselben über sein Benehmen und seine Reden in Jerusalem in der einen Beziehung sogar mehr mitgetheilt wird, als uns Bedürfniß ist, in der anderen weniger, als wir wünschten, daß alle die Fragen, die sich uns aufdrängen, unbeantwortet bleiben, dafür lassen sich heutigen Tags ebensowenig Gründe ausmitteln, wie in so vielen anderen Fällen. Ja ob solche überhaupt vorhanden waren oder nicht, ob die Referenten absichtlich verschwiegen haben, was zu erfahren für uns so wichtig wäre, oder zufälliger Weise nicht gesagt haben, muß ungewiß bleiben. Fordern, daß die Gründe dieses Schweigens dargelegt werden, deren Probehaltigkeit zur Bedingung des Glaubens an die Richtigkeit dieser Ueberlieferung machen, wäre eine Verirrung des historischen Sinnes.

Ich wiederhole demnach, daß ich sie in Uebereinstimmung mit Anderen [14]) im Ganzen für eine treue erachte, räume aber selbstverständlich ein, daß hierdurch eine völlig sichere Grundlage zur Entscheidung über die Authentie des Worts von den drei Betrügern nicht gefunden ist. Nur das begreift man, daß von Friedrich ein so frivoler Angriff auf alle, auch auf die von den Saracenen geglaubte Offenbarung in dem Lande ihrer Herrschaft unter den damaligen Conjuncturen nicht gemacht werden konnte. Hätte unser Arabischer Autor auch darüber berichtet, wir müßten grade deßhalb an dem historischen Werthe seiner Angaben zweifeln. Daß er diesen Ausspruch nicht überliefert, nur im Allgemeinen von dem Naturalismus redet, dient eben dazu, Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit desselben zu erwecken.

Allein hiermit ist doch die Lösung der Frage, welche wir bereits seit dem VIII. Capitel suchen, keineswegs schon gegeben. Sämmtliche Quellen, die für unseren Zweck in Betracht kommen, sind erforscht, zu verwerthen gesucht; aber keine ist völlig unan-

fechtbar. Daß — alle uns überlieferten Notizen mit einander verglichen — die naturalistische Denkweise des Staufen eine wahrscheinliche Thatsache sei, hat die bisherige Darlegung darzuthun wenigstens die Absicht gehabt; aber die verhältnißmäßige Gewißheit, welche in manchen anderen Fällen erreichbar ist, den Lesern mitzutheilen, ist sie nicht im Stande gewesen. Es ist uns so Manches erzählt, was seine religiöse Stellung verdächtigt, daß man selbst die Erklärung von den drei Fälschern, ob sie gleich nur von persönlichen Feinden ihm zugeschrieben wird, anzuzweifeln kein Recht hätte, wenn nur die Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen durch die historische Kritik zu erhärten wäre. Allein diese hat im Gegentheil deren Unsicherheit sicher zu stellen. Umgekehrt unterliegt auch das, was Apologetisches zu seinen Gunsten dargebracht ist, Einwendungen. Mag man immerhin versuchen, diese durch andere wieder zu entgründen, das Ergebniß aller dieser Untersuchungen bleibt doch dasselbe. Die Aechtheit des berüchtigten Ausspruchs im Munde Friedrichs ist durch kritische Mittel nicht zu erweisen.

XIV.

Folgt aber daraus, daß er ihn nicht gethan hat? — Man scheint antworten zu müssen, der Historiker könne das nicht wissen; denn sein Wissen reicht nur so weit, als die Zuverlässigkeit der Quellen. Da diese in unserem Falle zweifelhaft ist, so kann das Urtheil berechtigt erscheinen, die Geschichtsschreibung müsse die obige Frage als eine unbeantwortliche bezeichnen. Ich selbst als Quellenkritiker spreche es in meinem Namen aus und thue das um so lieber, als ich Gelegenheit erhalte, ein Zeugniß für die vielen Unsicherheiten der historischen Ueberlieferung abzulegen. Aber es gibt Fälle, wo diese vorhanden ist, ohne daß die Thatsache, auf welche sie sich bezieht, dem Historiker schlechthin unerkennbar würde. Sie kann durch die Berichte wenig verkürzt zu

sein scheinen; aber die gesicherte [1]) Kenntniß des geschichtlichen Zusammenhangs, dem sie zugehört, sichert auch sie. Eine Aussage über eine historische Person, im Munde des Gegners verdächtig, wird möglicher Weise durch den Totaleindruck, den letztere auf die Zeitgenossen, auf die Historiker selbst macht, bewahrheitete Anekdoten, von Zeugen zweifelhafter Treue erzählt, können unter Vergleichung mit anderweiten Charakterzügen des Helden eine hohe innere Wahrscheinlichkeit erlangen. — Das sind die Sätze, auf Grund deren ich unter Bezugnahme auf die ganze bisherige Erörterung zu behaupten wage: Friedrich II. hat alle positive Offenbarung geläugnet; das Wort von den drei Betrügern gesprochen [2]). Selbst wenn es seine Lippen nicht geredet haben sollten, würden wir doch den Inhalt seiner geheimsten Gedanken darin erkennen; Wahrheit und Dichtung wären hier auf unzertrennliche Weise verknüpft, die höhere historische Wahrheit bliebe unverkümmert. Das würde nicht der Fall sein, wenn als das wirkliche Factum nur dies anzusehen wäre, daß dieser Fürst über religiöse Dinge freier gedacht habe [3]), als die meisten seiner Zeitgenossen, die berüchtigte Phrase aber eine gehässige Uebertreibung wäre. Denn dann müßte man von Erdichtung, nicht aber von Dichtung in obigem Sinne reden. Allein diese schwächliche Ausdeutung verwerfe ich ausdrücklich und zweifle nicht an der auch wörtlichen Authentie.

Die Schwierigkeit, welche das Bedenken machen könnte, wie eine Aeußerung, jedenfalls nur in dem engsten Kreise der Genossen gethan, zur Kenntniß des Papsts Gregor IX. habe gelangen können, ist keineswegs unüberwindlich. Auch ihrem Herrn treu ergebene Friedericianer konnten unter Umständen, welche vorstellig zu machen wir selbstverständlich außer Stande sind, zum Ausplaudern des Gehörten verleitet werden. Geheimnisse der Höfe, noch so sorgsam bewahrt, wurden vielleicht ehemals nicht weniger häufig als heutigen Tags verrathen und auf uns unerforschlichen Wegen offenbart [4]). Die Zumuthung, diese anzugeben, wenn meine

Hypothese als haltbar gelten sollte, müßte ich als unberechtigt abweisen, selbst wenn es wahr wäre, daß das Wort von den drei Betrügern in Friedrichs Munde als ein durchaus originelles betrachtet werden müßte[5]). Indessen das ist eben ein Irrthum. Vor allem ist zu bedenken, daß dieses Staufen geniale Eigenthümlichkeit, in so vielen anderen Dingen erkennbar, durch den Nachweis dieser Autorschaft nicht bedingt wird. Sodann kann nach meiner Meinung die Bedeutung dieser Phrase nur dann vollkommen gewürdigt werden, wenn wir die Ansicht aufgeben, wenn sie überhaupt ächt sei, müsse man ihn für den alleinigen Erfinder halten. Schon die Ueberlieferung begründet eine andere Combination. Wenn nicht blos Friedrich II., sondern auch Simon von Tournay[6]) und Averroes[7]) als Sprecher genannt werden: so sind das so wenig die Glaubwürdigkeit der ganzen Thatsache verdächtigende Angaben, daß wir im Gegentheil darin einen Wegweiser finden, der uns dazu verhilft, die rechten Spuren des Ursprungs zu entdecken. Wir finden ihn in der oft erwähnten Krisis, welche sich innerhalb der drei monotheistischen Religionen vollzog, wie in der comparativen Richtung der populären und wissenschaftlichen Kritik derselben. Dieser Ausspruch war eine Antwort auf die Frage nach der wahren Religion, nicht von einem einzelnen frivolen Freidenker ersonnen, sondern von einer unter Juden, Moslems, Christen verbreiteten aufklärerischen Partei ertheilt. Nichtsdestoweniger haben ihn vornehmlich die Erwählten der Ghibellinischen Bildung als esoterisches Losungswort des Unglaubens ausgegeben. „Dieser Gedanke — urtheilt ein geistvoller Franzose[8]) — entsprang ohne Namen, da Niemand sich dazu zu bekennen wagte; er war einem dämonischen Versucher gleich, der sich in dem Herzen des Jahrhunderts regte. Adoptirt von den Einen als eine Blasphemie, von den Anderen als eine Verläumdung benutzt, ist das berüchtigte Wort wahrscheinlich die Frucht der Vermählung der Arabischen Wissenschaft und des Geistes des Staufischen Hofes gewesen". Hatte gleich diese Ghi-

hellinische Bildung jenen culturgeschichtlichen Proceß, den wir in mehreren Capiteln der letzten vier Bücher theils angedeutet, theils beziehungsweise geschildert haben, zur Voraussetzung: so läßt sich doch mit demselben Rechte sagen, grade Friedrich II. habe diesen in sich aufgenommen, weiter geleitet, — der antikirchlichen Cultur die Weihe eines eigenthümlichen Charakters gegeben. Der ihm von Gregor IX. zugeschriebene Grundsatz, daß die natürliche Vernunft über den Glauben zu entscheiden habe, ist freilich formell betrachtet keineswegs ein außerordentlicher [9]), aber der Erfolg der Anwendung wurde unter den obwaltenden Umständen ein erschütternder. Jede der drei Religionen war von denen, welche sie ursprünglich bekannt hatten, demnächst aber Freidenker geworden waren, an dem oben erwähnten Kriterium gemessen worden; jede dieser Messungen hatte dasselbe Resultat geliefert, die Incongruenz der Positivität und Rationalität. Daneben hatte man in der katholischen Christenheit sich längst gewöhnt, den Propheten von Mekka als Betrüger zu bezeichnen. Und wenn auch die Saracenen nicht [10]) durch den Koran zu einer gleichen Aussage über den Stifter des Christenthums veranlaßt wurden: so dürften doch manche unter ihnen, durch die verletzenden Reden der Christen geärgert, sowohl im Verkehr mit diesen als abgesehen davon Jesum durch den nämlichen Schimpfnamen verhöhnt haben. Vielleicht äußerten sich auch fanatische Juden über Ihn und Mahomet in gleicher Weise. Also Bekenner jeder der drei Religionen betrachteten die Gründer der beiden anderen Religionen als Betrüger. Eine Thatsache, welche auf die Stimmung auch der Aufgeklärten wirken mußte. Fanden nun deren viele, der confessionellen Heimath nach so verschieden, wie oben [11]) dargestellt wurde, grade in dem Gefolge Friedrichs II. sich zusammen, so begreift man um so leichter, wie die verurtheilende Rede der Confessionellen wider einander in eine Verurtheilung aller confessionellen Religion in ihrem Munde sich verwandeln konnte. Das Wort, in welchem sich die Kehrseite des starken Glaubens ausprägt, wurde verallgemeinert zu einem Worte, das allen

Glauben verläugnete. Und vielleicht suchten gewisse scharfsinnige Leute zu zeigen, daß erst die neue Formel die logische Consequenz der in der alten gegebenen Prämisse ziehe. Wirklich war sie, wie ich wiederhole, eine Lösung des oben erwähnten Themas, — eine Lösung, welche im Grunde die Verneinung des Themas selbst war. Man hatte es ursprünglich aufgestellt, um zum Suchen anzuregen, in dem Vertrauen, daß man finden werde. Diese Suchenden aber hatten gar bald genug gefunden, daß alles weitere Suchen überflüssig sei. Denn nicht Eine Religion gegenüber den anderen, sondern gegenüber allen Religionen blieb die Eine Wahrheit stehen.

Das war nun zwar ein Ergebniß, dem die Pariser Averroisten [12]) beistimmen konnten; aber die Motivirung war doch eine relativ andere. Ihre Erkenntniß des Wesens der Religion überhob sie, wie wir bereits oben erkannten, aller Mühe einer geschichtlichen Untersuchung. Dagegen auf den Hof Friedrichs II., der selbst in seiner Zusammensetzung an den dreifachen Monotheismus erinnerte, wirkten die in Unteritalien und Sicilien bestehenden religiösen Verhältnisse: sie reizten zur Kritik. Man verglich, um zu urtheilen; man urtheilte auf Grund des eben genannten Axioms, um aller Vergleichung ein Ende zu machen, und verkündigte das endgültige Urtheil des frivolen Unglaubens noch dazu in einer Formel, die confessionellen Klang hatte. Nicht diese oder jene Gläubige der drei positiven Religionen, sondern alle sind Betrogene und deren Stifter Betrüger. Diese haben den Aberglauben der Menschen benutzt und ausgebeutet, um die Vorstellung von einer göttlichen Offenbarung zu erwecken. Sie erklärten sich selbst für Offenbarungsträger, traten unter Berufung auf göttliche Vollmacht als Gesandte des Höchsten auf, um eine Lehre für übernatürlich auszugeben, die doch ihre menschliche Erfindung war.

Gedanken dieser Art mochte Friedrich II. persönlich im Verkehr mit seinen Vertrauten hin und wieder in mannichfachen Wendungen geäußert haben; aber die Rede von den drei Betrügern blieb doch das Motto aller übrigen, — ohne aber das Thema

einer schriftstellerischen Arbeit zu werden. Seine Ansicht dadurch zu klären, hat schwerlich der ein Verlangen gehabt, welcher, wenn auch in wissenschaftlicher Hinsicht — ein Suchender, doch mit den populär-religiösen Dingen es nicht allzu schwer genommen zu haben scheint. Und die Vermuthung, er habe das Buch de tribus impostoribus abgefaßt, um die Mysterien seiner frivolen Aufklärung den Gebildeten seiner Zeit zu offenbaren, ist in Betracht seiner schon oben [13]) gewürdigten Stellung rein unmöglich. Das unter diesem Titel vorhandene Buch [14]) ist, wie man längst nachgewiesen hat, viel späteren Ursprungs [15]). Die Ansicht, daß dasselbe oder ein anderes ähnlichen Inhalts ihn zum Verfasser habe, kann sich nicht einmal auf Angaben mittelalterlicher Autoren stützen, sondern sich nur auf die Anklage Gregors IX. berufen. Sollte sie bereits im Mittelalter aufgekommen sein, so wäre das ein verstärkter Beweis für den erschütternden Eindruck, den das berüchtigte Wort auf die Zeitgenossen gemacht hat, — für die Macht der Zweifel in diesem Jahrhundert. Denn dieses wußte keineswegs allein von dieser neologischen Antwort auf die religiöse Frage. Andere Freidenker ertheilten andere. Die eine war die der Skeptiker. Diese hatten ernstlicher als die Ghibellinen nach der wahren Religion geforscht, aber sie auszumitteln war ihnen nicht gelungen. Ihre Voraussetzung war, daß sie in einer der drei monotheistischen Religionen historische Wirklichkeit gewonnen habe. Sie hatten gegrübelt und geprüft, aber eine Entscheidung nicht zu Stande gebracht, wohl aber den Schluß gezogen, daß diese überhaupt dem Menschen nicht möglich sei. Dieser Gedanke ward, abgesehen von den schon oben beigebrachten Stellen [16]), in der Saladin-Sage in Jansen Enenkels Weltbuch [17]) am deutlichsten ausgeprägt. Dem Sultan Saladin war schließlich von allem seinem Reichthum nur ein kostbarer Tisch, trotz alles Sinnens über die göttlichen Dinge nur der Zweifel übrig geblieben. Den Tod vor Augen wollte er endlich der Seligkeit gewiß werden; aber welche Religion sie wirklich verbürge, wußte

er selbst nicht zu sagen. In dieser Noth befahl er, den Tisch mit einem Beile in drei gleiche Stücke zu zerspalten und widmete das eine seinem Gotte, das zweite dem Christen-, das dritte dem Judengotte. Wer der stärkste ist, dem Sultan hilft in seinem Ungemach, der sei der wahre Gott!

Eine dieser ähnliche Antwort hören wir in der berühmten Parabel von den drei Ringen. Die Untersuchungen über den ersten Ursprung haben zwar ein ganz sicheres Resultat nicht ergeben; aber das Wahrscheinliche ist doch auch nach meinem Dafürhalten, daß sie von einem Juden[18]) gedichtet und statt der Antwort mündlich vorgetragen sei, um sich aus der Verlegenheit zu befreien, welche ihm die peinliche Frage eines andersgläubigen Fürsten nach der wahren Religion bereitet hatte. Wenn auch die jüdische Quelle, welche die Parabel einem Juden, die Frage dem Könige Peter dem Aelteren von Arragonien (1094—1104) in den Mund legt und nur zwei „Edelsteine" nennt, erst dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts angehört, so folgt daraus doch nicht, daß die Erzählung nicht längst in der Tradition der Juden vorhanden war, diesen der Ruhm der ersten Erfindung verkümmert werden dürfe. — Vor einem Monat — so sagt der Vertreter dieses Volkes in dem Schebet Jehuda des Salomo ben-Verga — reiste mein Nachbar weit fort; um seine Söhne zu trösten, ließ er ihnen zwei Edelsteine zurück. Nun kommen die beiden Brüder zu mir und verlangen, daß ich sie von der Eigenthümlichkeit der Steine und deren Unterschieden in Kenntniß setzen sollte. Und als ich erwiderte, daß Niemand das besser wisse als ihr Vater, der ja Juwelier sei, schlugen sie mich und schmäheten mich wegen dieses Bescheids. Darauf versetzte der König: Daran haben sie Unrecht gethan und sie verdienen bestraft zu werden. Der Weise aber antwortete mit der Nutzanwendung: Siehe, auch Christen und Juden sind Brüder, diesen wie jenen ist ein Edelstein überliefert. Und Du fragst nun, Herr, welches der bessere sei? — Mögest Du, o König, einen Boten zu dem Vater im Himmel senden; er ist

der große Juwelier, der den Unterschied des Werthes der Steine anzugeben wissen wird. Ob diese Erzählung die Urgestalt der Parabel darstelle, mag zweifelhaft bleiben. Aber nach dem Vorgange Anderer nehme auch ich an, daß diese erst aus der Jüdischen Literatur in die christliche übergegangen [19]), in dieser in mannichfachen Variationen [20]) wiederholt worden sei. Die berühmte Stelle im Bocaccios [21]) Decamerone [22]) hat bereits deren viele zur Voraussetzung. Ich erinnere daran, daß bei ihm Saladin und der Jude Melchisedek als Unterredner genannt werden, die Frage sich nicht auf zwei, sondern auf die drei Religionen beziehe. „Ein reicher Mann — so antwortete der letztgenannte — besaß unter anderen Schätzen ein großes Juwel, einen kostbaren Ring, den er vor allem hochhielt und als den eigentlichen Familienschatz sorgfältig bewahrte. Wer diesen besitzt, ist der Herr und Erbe des Hauses. So erbt der Ring von Geschlecht zu Geschlecht und kommt endlich in die Hand eines Mannes, der drei Söhne hat. Alle drei sind gleich gut und darum von ihrem Vater gleich geliebt. Jeder wünscht jenen zu erben, jeder bittet den Vater darum, und um keinen vorzuziehen, läßt dieser zwei andere Ringe machen, die dem ersten vollkommen gleichen, so daß er selbst den ächten nicht mehr zu unterscheiden weiß. Heimlich giebt er jedem Sohne einen der Ringe. Nach dem Tode des Vaters meldet sich jeder zur Erbschaft; denn jeder hält sich für den Besitzer des ächten Ringes, jeder will der Herr des Hauses sein. Es kommt zum Streite. Aber Niemand weiß den ächten Ring zu erkennen. Jeder der Söhne beharrt dabei, sein Ring sei der ächte —; jedes der drei Völker beharrt dabei, seine Religion sei die wahre. Und die Frage ist heute noch nicht gelöst [22a]).“

Ja wohl sie ist gelöst, urtheilten zwei andere Parteien, die hierin einverstanden gleichwohl in Betracht der Motive des Urtheils einander gegenüberstanden, — die der Indifferenten und die der exclusiven Katholiken. Jene hatten, wie wir oben [23]) vermutheten, die wahre Religion nicht blos gesucht, sondern auch

gefunden, aber nicht in einer der Offenbarungen, sondern in allen, in allen und doch in keiner. Ihre Parabel kennen wir nicht. Hatten sie eine solche, so dürfte sie so gelautet haben, wie bereits angedeutet wurde[24]). — Diese dagegen haben sie in der Weise umgestaltet, wie sie die Gesta Romanorum[25]) darstellen. Der ächte Ring ist jener, welchem die Kraft beiwohnt Wunder zu thun; der Streit der Söhne um dessen Besitz wird durch den thatsächlichen Erweis dieser Eigenschaft entschieden. Viele Kranke werden herbeigebracht, die unächten Ringe wirken nichts. Der ächte heilt alle. — Es ist der christliche Glaube, sagt die am Schlusse beigefügte Moral, — das einzige Kriterium der religiösen Wahrheit bleibt das Wunder.

Das haben wahrscheinlich damals viele Tausende in Italien wirklich geglaubt, denen die Ghibellinische Denkweise als die Signatur einer widerkirchlichen Bildung galt. Ja die Epoche Friedrichs II. betrachteten Viele als die des nahenden Antichrists: er selbst sollte dieser Erwartung nach, über das Geschick des irdischen Todes erhaben, als den leibhaftigen Antichrist[26]) sich offenbaren, um desto rascher Christo den Triumph zu bereiten. Denn nur dieser selbst schien die unheimliche Culturmacht überwinden zu können. Das ist der Eindruck, welcher in der apokalyptischen Literatur der Zeit sich malt. Auch als ihre Weissagung durch seinen Tod vereitelt war, wurde doch die apokalyptische Hoffnung nicht vereitelt. Die fiebernde Phantasie des Glaubens schuf neue Bilder der Zukunft. „Friedrich II. ist verschwunden, aber er wird wiederkommen." Und er ist wiedergekommen[27]) — nicht in dem Wunder der Parusie, aber in dem weiteren Verlauf der Italienischen Culturgeschichte.

Allein diesen darzustellen gehört nicht zur Lösung der von mir begrenzten Aufgabe. Möge das eine geschicktere Feder leisten. —

Ich lege die meinige aus der Hand in der Hoffnung, daß dies Werk mühseliger Arbeit und zum Theil vergeblichen Ringens bald ein glücklicherer Fortsetzer übertreffen werde. —

Quellen und Beweise.



Fünftes Buch.

I.

1) S. S. 7, 12.
2) S. S. 12, 16.
3) S. S. 7. — Ueber Abälards Jüngerschaft s. Ch. de Rémusat, S. 3.
Abélard tom. I 272, 273.
4) Gualter de St. Victore ap. Bulaeum, Historia Universit. Paris. tom. II 404.
5) Victor Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836. Introd. S. 4.
CXXVI. Appendice p. 627 s. — Daß Bernhard ein Schüler Abälards gewesen sei, behauptet Walter Map bei Charl. de Rémusat, Abélard, tom. I 272, Barach in der Anmerk. 12 anzuführenden Schrift S. VIII.
6) Joann. Saresb. Metalog. I 24, Op. ed. Gil. tom. V 59.
7) Ib. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis S. 73. Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältniß zu dem Platonismus im 12. Jahrhundert, Wien 1873, S. 13.
8) Joann. Saresb. Metal. lib. III 4 Op. tom. V 131.
9) Ej. Polycrat. lib. VII cap. XIII Op. tom. IV 130. Ait ergo (senex Carnotensis):

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta etc.

10) Ej. Polycrat. lib. II cap. XXII Op. tom. III 124. Itemque poeticum, quo senex Carnotensis in angustiis fortunae saepe utebatur:

Fata viam invenient.

11) Ej. Metal. lib. IV. cap. XXXVI Op. tom. V 194. Cf. ib. lib. II cap. XVII p. 91.
12) Bernardi Sylvestri de mundi universitate libri duo sive Mega- S. 5.
cosmus et Microcosmus, nach handschriftlicher Ueberlieferung zum ersten Male herausgegeben von Barach und Wröbel, Innsbruck 1876, Einleitung S. XV, XVII.
13) S. Anmerk. 12.
14) S. Bd. I S. 175.
15) Barach S. XIV. Vgl. Anmerk. 12. — Cf. Joann. Saresb. Metal. lib. IV cap. XXXVI Op. t. V 194.
16) Barach S. XVIII verspricht, Bernhards philosophischen Standpunkt, sein Verhältniß zum Alterthum und zum Christenthum im Zusammenhange mit seiner Stellung zu andern Platonikern des 12. Jahrhunderts ausführlich und eingehend würdigen zu wollen. Ich wünschte vor allem, daß derselbe mir und vielleicht auch Anderen das rein sprachliche Verständniß der herausgegebenen Schrift erschlösse. Ich bin bisher in Bezug auf nicht wenige Stellen völlig rathlos geblieben.
17) Die Angabe bei Joann. Saresb. Metalog. lib. IV. c. XXXV

Op. tom. V 194 in Betreff der Lehre Bernhards über das Verhältniß der Ideen zu der Trinität beziehen sich nicht auf den Megacosmus, sondern auf die Expositio Porphyrii. Ib. 195.

18) Barach a. a. S. XV.

II.

S. 6. 1) Hauréau, Singularités historiques et litéraires 231. VIII.

2) S. Anmerk. 4, 5, 30.

3) Hauréau a. a. O. S. 234—250. Victor Cousin a. a. O. Appendice 669. — Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, II S. 168—170.

4) Nach Hauréau S. 250 Anmerk. 2 in der Philosophia secunda c. 31. Vergl. Anmerk. 30.

5) Philosophia mundi (unter dem falschen Namen des Honorius von Autun s. Hauréau a. a. O. S. 238—241. Bach a. a. O. II 298—307) in der Bibliotheca maxima Patrum t. XX 995, auch in Bedae Venerabil. Op. Basiliae 1563. tom. II 311 unter dem Titel de elementis philosophiae libri IV. Prooemium ad lib. I. Illud autem principium dictionis petentes, ut, si aliquid in hoc opere imperfectum videatur, humanae imperfectioni deputetur; nec ideo, quod in eo utile erit, vituperare. Neque enim propter unum male dictum bona vituperanda etc. Lib. I cap. XXIII. Lib. I cap. XIV— illud orantes, ne si aliquid, quod scriptum non sit alibi, hic inveniatur, haeresis judicetur. Neque enim, aliquid, quod scriptum non est, haeresis est, sed si contra fidem est. Epistola Guilelmi St. Theod. Tissier Bibliotheca Patrum Cisterc. tom. IV 127 Insuper non erat lectores suos, ut si quid ibi invenitur, quod alibi scriptum non sit, non omnino haeresis judicitur.

6) Ep. Guilelm. St. Theodorici l.; a. a. O. erste Spalte.

7) Ib. obscuri quidem nominis et nullius auctoritatis.

8) Wilhelm kennt das Buch unter dem Titel Summa philosophiae.

S. 7. 9) Epist. Guil. l. erste Spalte. Etenim post Theologiam Petri Abaelardi Guilelmus de Conchis affert novam Philosophiam, confirmans et multiplicans quaecunque ille dixit.

10) S. Anmerk. 9.

11) Ep. Guil. l. l. 127 erste Spalte. Ecce enim etc., zweite Spalte ebd. Hic autem homo, 129 Sed super hoc Petro Abaelardo idem garrienti etc.

12) Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Bd. II S. 55. S. 169.

13) Hauréau a. a. O. 248, 249, 257.

14) Joann. Saresb. Metalog. lib. I cap. V Op. ed. Gil. tom. V 21. Ib. lib. I cap. XXIV l. l. 60 lib. II cap. X l. l. 79.

15) Philosophia mundi (s. Anmerk. 5) lib. I cap. I, II, III.

16) S. Bd. I S. 251 f.

S. 8. 17) Philosophia mundi Prooemium ad libr. II Maxima Bibliotheca Patrum tom. XX 1002 H, 1003 A. Prooem. ad libr. III ib. 1010 B.

18) Ib. soli veritati insudabimus.

19) Ib. Prooemium ad libr. III l. l. 1010 B. Etsi studio docendi occupati, parum spatii ad scribendum habeamus etc.

20) Prooem. ad libr. II.

21) Lib. I cap. XXIII l. l. 1002 C.

22) Der Text in der Bibl. max. Patrum l. l. 1002 C ist hier, wie auch an anderen Stellen verderbt. Den richtigen hat der Druck in Bedae Op. tom. II 318 Ex quadam vero parte, in qua elementorum qualitates aequaliter convenerunt, humanum corpus factum est.

S. 9. 23) L. l. lib. I. cap. XXIII.

24) Ib. Nam in quo divinae Scripturae contrarii sumus, si quod i illa dictum est esse factum, — qualiter factum sit explicemus? —

S. 10. 24a) Ib. Sed quondam ipsi — — — confidentis.

25) Ib. — sed ut rusticos nos credere nec rationem quaerere etc.

26) Ib. Si autem neque nos neque illi ad comprehendendum sufficiamus, tunc igne fidei comburamus.

27) Epist. Guilelmi St. Theodorici l. l. 129 zweite Spalte: Deinde creationem primi hominis philosophice seu magis physice describens primo dicit corpus ejus non a Deo factum et animam ei datam a Deo; postmodum vero ipsum corpus factum a spiritibus, quos Daemones appellat, et a stellis. Die letztere Angabe habe ich in der philosophia mundi, in welcher allerdings die Lehre von den Dämonen vorkommt (Hauréau a. a. O. 254) nicht bestätigt gefunden.

28) Philosophia mundi lib. I 21 Hauréau a. a. O. S. 257—259.

29) Migne, Curs. complet. Patrum tom. CIC p. 1170.

30) Nach Hauréau a. a. O. S. 241 vergl. S. 247 in der Schrift Dragmaticon (Schaarschmidt am a. O. S. 77), die unter dem Titel Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho, Straßburg 1567, erschienen ist. Eben diese Schrift ist indessen unter dem Titel Philosophia secunda in zwei Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München Cod. lat. N. 564 (Halm, Catalog. codicum latinorum tom. I p. 1, p. 117) und Cod. 7770 (Halm t. I p. 3, p. 197) vorhanden. Die Pariser Handschrift manuscrit du Roi N. 6588 und die Handschrift von Saint Germain N. 1112 (Hauréau a. a. O. 247) enthalten dagegen unter dem nämlichen Titel ein ganz Anderes. Der größere Theil des Inhalts stimmt nach Hauréau a. a. O. und Victor Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard Appendice 669, mit dem liber IV philosophiae mundi; nur der kleinere zeigt Eigenthümlichkeiten. Cousin hat S. 670—676 das Inhaltsverzeichniß des Ganzen, den Anfang, ferner cap. XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII (de opinione et ratione), XXXIV (de intelligentia) abdrucken lassen. Aus diesen Excerpten ergiebt sich indessen, daß die Form der Philosophia secunda von der der philisophiae mundi abweicht; sie ist dialogisch. — Der Widerruf lautet nach der Münchener Handschrift N. 564 Fol. 33, 33b: Est tamen de eadem materia libellus noster, qui philosophia inscribitur, quem in juventute nostra imperfectum utpote imperfecti composuimus in quo veris falsa admiscuimus multaque necessaria praetermisimus. Est ergo nostrum consilium, que in eo vera sunt, huic apponere, falsa dampnare, praetermissa supplere, falsa vero verba, que contra fidem catholicam nobis in eo videntur esse, ante auspicium dictionis nominatim dampnare dignum duximus. Unde omnes qui illum habent libellum, rogamus quatenus eadem nobiscum dampnent et exterminent. Verba enim non faciunt haereticum, sed defensio. Ebenso in dem zu Anfang dieser Anmerkung angeführten Straßburger Druck.

31) S. Anmerk. 30 Schluß.

III.

1) Ep. Gilberti Porret. ad Bernardum Carnot. Bibliothèque de l'école des chartes, série IV tom. I 461. S. 11.

2) Lipsius, Gilbertus Porretanus in Ersch und Gruber, Real-Encyclopädie, 1. Section Band 67. Es erschien auch ein Separatabdruck. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I S. 286. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters; Bd. II S. 133 fg.

3) Lipsius a. a. O. S. 6 des Separatabdrucks. Otto Frising, de rebus gestis Friderici lib. I cap. 57, sagt von einem Widerrufe Gilberts, von einer Verdammung der excerpirten vier Capitel auf der Synode zu Rheims nichts, wohl aber Gaufrid, Ep. ad Albinum Cardinal. Bernardi Clarevall.

Op. ed. Mabillan tom. II 1339 et interrogatus episcopus Pictaviensis capitulis singulis libere renuntiavit etc. Ibidem dominus papa auctoritate apostolica capitula ipsa damnavit. Falsch also Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II S. 519, obwohl er S. 509 Anmerk. 45 die Ep. Gauf. citirt.

4) Commentar. in librum Boëthii de praedicatione personarum Boëthii Op. Basileae 1570 p. 1180 Schluß.

4a) Otto Frising l. l. lib. I 47. Erat etenim — — — credulus, ut et magistros, qui humanis rationibus saeculari sapientia confisi nimium inhaerebant, abhorreret etc. Auf den wichtigen Bericht der zum ersten Male in Pertz, Mon. Script. tom. XX 526 seq. edirten Historia Pontificalis c. 8—13 über Gilbert hat bereits der vielbelesene Bach in seiner Dogmengeschichte, dieser reichen Fundgrube für dogmen-historisches Wissen, Bd. II 165, 166, 167 aufmerksam gemacht.

5) S. Anmerk. 14.

6) S. Anmerk. 4. — Comment. in libr. I Boëthii de trinitate Op. 1128, 1129, Comm. in libr. II. de praedicatione personarum 1173 quia naturalium leges Theologica speculatio non admittit (Lipsius a. a. O. S. 17).

7) Ib. 1173 dritte Z. v. unten 1174, 1180. Comm. in libr. I B. de trinitate l. l. 1133 die Hauptstellen, welche die Quellen der Darstellungen bei Ritter, Geschichte der christl. Philosophie III S. 450—442, Stöckl a. a. O. I 275—277, Bach a. a. O. II S. 137—139 § 2 sind.

8) Op. 1132 unten 1133 oben. Sic igitur — — perficere. Hoc autem e caeteris intelligi potest. Nam caeteris quoque artibus idem quasi quidem finis est constitutus: eo usque scilicet actu prosequi, quo usque via rationis potest accedere. Quo actu etsi minime id, propter quod fit, evenit, non tamen minus ars finem habet officii. Cf. 1139.

9) S. Anmerk. 8.

10) Bach a. a. O. II 139. Ritter a. a. O. S. 442. — Versuche der Darstellung der Trinitätslehre Gilberts, welche nach meiner Meinung zu den schwierigsten Materien der Dogmengeschichte des Mittelalters gehört, bei Lipsius a. a. O. S. 19 fd. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II S. 510 Anmerk. 47 weiß nur aus Gaufrid, daß Gilbert seine Ansicht hauptsächlich in einem Commentare zu der Schrift des Boethius de trinitate ausgesprochen habe, aber diesen Commentar selbst kennt er nicht, obwohl er schon durch Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Bd. III S. 438 Anmerk. über die Existenz desselben belehrt werden konnte.

S. 12. 11) Erdmann in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Bd. VIII S. 129.

11a) S. Anmerk. 13, 14.

12) S. Anmerk. 14.

13) Auch dies gehört zu den Entdeckungen Bachs a. a. O. II 192 Anmerk. 6, 7.

14) S. die wichtigen Excerpte aus der Epist. Gerhohi Reichersb. ad Hadrian IV in dem Cod. 434 Admont. bei Bach a. a. O. II 391. Novitates in doctrina fidei. Fumant scolae plures in Francia et aliis terris permaxime a duabus caudis ticionum fumigantium videlicet Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti: quorum discipuli eorum dictis et scriptis imbuti etc. Cf. de quarta vigilia noctis Cod. Reichersp. VIII fol. 97 bei Bach, ebend. S. 718 Anmerk. 4 und in den Anmerkungen der S. 392—402.

15) Ueber die hierher gehörige Lehre Gilberts s. Bach a. a. O. S. 154, 155.

16) Ebd. S. 392 oben. — Die gleiche Lehre bei Gilbert nach Gaufrids Angabe Libellus contra capitula Gilberti Bernhardi Op. ed. Mabillon tom. II 1335, Bach a. a. O. S. 154 Anmerk. 92. Der vierte Satz das

Gegenbekenntniß der Gallicaner bei Lipsius a. a. O. S. 6. — Bach a. a. O. S. 154, 155.

17) Ebd. S. 391 Anmerk. 2 u. S. 393 Anmerk 5 N. 14. Excerpt. aus ep. Gerh. (s. Anmerk. 14) Die gleiche Lehre bei Abälard Introd. in theol. Christ. III 6 Op. ed. Cousin tom. I 1129, Epitome Theol. Christ. ib. tom. II 571, Bach a. a. O. II S. 62, 64, 66, 67. S. 13.

18) Excerpt aus Gerhohi ep. bei Bach a. a. O. S. 393 Anmerk. 5 N. 12 Anmerk. 6. — Die gleiche Lehre bei Gilbert nach Gaufrids Angabe Ep. ad Albinum Cardin. l. l. 1339 N. 9.

19) Bach a. a. O. S. 394 Z. 5 v. o.

20) Ebd. S. 88 Anmerk. 156 Gerhohi ep. Pez, Thesaur. Anecdot. tom. IV. 563.

21) Bach a. a. O. S. 178 letzter Absatz.

22) Ebd. S. 180, 181, 728 fg. S. 14.

23) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. II S. 557 fg. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi Bd. II S. 374.

24) Bach a. a. O. II S. 62 Anmerk. 82, 83, S. 63 Anmerk. 84, S. 64 Anmerk. 85 S. 384.

25) Ebd. S. 226.

26) Ebd. S. 180, 202, 203, 204, 205.

27) Ebd. S. 180, 181 Anmerk. 1 S. 721.

28) Ebd. S. 731.

29) Excerpta ex libris de St. Victore etc. Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis tom. II 632 Migne Cursus patrol. tom. CIC 1135. — Bach a. a. O. II S. 180—190.

30) Gerhohi Reichersb. ep. ad collegium Card. Pez, Thesaur. Anecdot. novis. tom. VI 1 551. S. das Excerpt in meiner Geschichte Alexanders III u. s. w. Bd. II S. 123 Anmerk. 5.

31) Walter von St. Victor bei Bulaeus, Hist. Univers. Paris. tom. II 200, 404.

32) Gerhoh. Reichersb. s. Anmerk. 14. Stephani Tornacensis Epistolae, quae auctiores etc. prodeunt studio Claudii de Molinet Lutetiae Paris 1679, p. 366. Ep. CCXLI. Migne Curs. compl. tom. CCXI p. 517 dum discipuli solis novitatibus applaudunt.

33) Ib. 367 unten 368 oben.

34) Ib. 366 Lapsa sunt apud nos in confusione officinarum sacrarum studia literarum etc. 368 Omissis regulis artium abjectisque libris authenticis artificio muscas ignavium verborum et sophismatibus suis tamquam aranearum tendiculis includunt.

35) Vergl. Bd. I S. 247. S. 15.

36) Steph. Torn. 367 Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate, de incarnatione verbi verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. Individua Trinitas in triviis secatur et discerpitur etc. Vergl. IV Anmerk. 2.

37) Gerhoh. Reichersb. Excerpt aus Cod. Admunt. 434 p. 93 bei Bach a. a. O. S. 400 Anmerk. 20.

IV.

1) S. Anmerk. 4. Gerhohi ep. ad Adrianum IV Cod. Admunt. 434 p. 164 bei Bach a. a. O. S. 391 Anmerk. 2, S. 397. Vergl. ebd. S. 475 fd.

2) Stephani Tornac. ep. CCXLI p. 368. Haec omnia, Pater, correctionis Apostolicae manum desiderant, ut uniformitas docendi discendi disputandi auctoritate vestra certam redigatur ad formam, ne sermo

divinus attritione vulgari vilescat, ne in angulis dicatur: Ecce hic Christus ecce illic, ne sanctum canibus et margaritae porcis conculcandae tradantur.

3) Johann von Cornwall (Bach a. a. O. S. 728 Anmerk. 18 S. 180 fg. § 11 S. 190) Eulogium ad Alexandrum III papam Martène et Durand, Thesaur. Anecd. tom V. 1700 D.

4) S. meine Geschichte Alexanders III. Bd. II S. 125, 126, Bd. III S. 702—705. Bach a. a. O. S. 716 — Ueber die Verbreitung des Adoptianismus in Deutschland s. Bach a. a. O. S. 2 09 fg. S. 406 fg. in Rom S. 428, 429.

5) S. Anmerk. 3.

6) Joannis Cornubiensis Eulogium (s. Anmerk. 3) Martène et Durand, Thesaur. Anecd. t. V 1676 C (Bach a. a. O. S. 181 Anmerk. 1). Quia vero condiscipuli mei et alii innumeri etc.

7) S. Anmerk. 3.

8) Walter verfaßte seine Schrift (s. Anmerk. 9) nach dem Termine, an welchem Papst Alexander III. den bezüglichen Brief an den Erzbischof Wilhelm von Sens Du Chesne, Histoire des cardinaux Français II 133 schrieb, also nach dem 18. Februar 1177, s. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III S. 704. Bach a. a. O. S. 730 Anmerk. 26. Hefele, Conciliengeschichte V. 639, weiter nach dem Schlusse des dritten Lateran-Concils 1179, da er ja in derselben s. Bulaeus, Historia Universitatis, Paris, tom. II 431 (meine Geschichte Alexanders III. Bd. III S. 705, Bach a. a. O. S. 731) die denkwürdige Scene schildert, zu der es dort auf Veranlassung der den Synodalen gemachten Zumuthung, den Nihilianismus zu verdammen, gekommen ist. Daß diese Häresie auf dem dritten Lateran-Concil wirklich „reprobirt" sei, wie Bach a. a. O. behauptet, kann nicht bewiesen werden. Wäre das geschehen, weßhalb äußert sich denn Walter darüber nicht? —

S. 16. 9) Den Titel contra quattuor labyrinthos Franciae ist nicht sicher. s. Planck in den Theolog. Studien und Kritiken 1844 II S. 824, 825. Das Pariser Manuscript, welches der Verfasser selbst untersucht hat, ist contra novas haereses überschrieben. Du Boulay, Historia Universit., Paris, tom. II 200, 404, 431, 629—670 (wieder gedruckt in Migne Curs. Patrol. tom. CIC p. 1130 fg.) giebt Excerpte daraus. Ergänzende Mittheilungen über dasselbe bei Planck S. 827—864.

10) Migne p. 1148 B Hoccine — — tecum omnes dubitent. Cf. 1144 A (Bulaeus 639) Primum tanta dubietas etc.

11) Migne 1144 A simplices decipiunt I172 A (Bulaeus 660) — ut fides catholica — — — in multorum animis vacillarit.

12) Migne 1149 C. Ecce qualibus novis doctor impugnat Ecclesiam.

13) Planck a. a. O. S. 857.

14) Migne 1147 C.

15) Ib. 1170 D. Nos tamen illorum atomos et regulas philosophorum et quid et aliquid et caetera hujusmodi ridicula contemnismus et excomunicamus.

16) Ib. 1135 C, 1142 D, 1149 A.

17) Planck a. a. O. S. 856, 857.

18) Ebd. S. 856.

S. 17. 19) Migne 1151 C (Bulaeus 645).

20) Ib. 1172 A.

21) Ib. 1145 D, 1147 B.

22) Ib. 1172 A.

23) Cf. ib. 1144 A, 1151 C, Planck a. a. O. S. 856.

24) Thomae Cantipratani bonum universale de apibus — illustrat. opera Colvenerii Duaci 1627 lib. II cap. XLVIII, p. 436, 437.

S. 18. 25) Planck a. a. O. 856 Mitte.

26) Vergl. Hase, Kirchengeschichte, Neunte Auflage 1867, S. 338 § 259.

27) S. Anmerk. 32.
28) Thomae Cantipratani bonum universale de apibus lib. II cap. XLVIII p. 440.
29) S. S. 276 fd., 298.
30) Matthaeus Paris, Historia major ad. a 1201 ed. Wats p. 206 ed. Luard (in der Script. Rerum Brittannicarum medii aevi) Vol. II 176, 177. Zusammenstellung beider Berichte bei du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, Paris 1728, tom. I 125, 126. — Richtige Kritik, von den Neueren lediglich wiederholt, in der Histoire littéraire de la France tom. XVI 389—392. Verzeichniß der handschriftlich in Paris und Oxford vorhandenen Werke Simons ebd. 393. — Renan, Averroes ed. II 277. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1856, zweiter Band, zweite Abtheil. S. 555.
31) Henricus Gandavens. de scriptoribus ecclescasticis cap. 24. Fabric. S. 19.
Bibl. eccl.
32) Matthaeus Paris l. l. Aehnlich Thomas Cantiprat. l. l. Plaga S. 20.
ergo insanabili eum percussit Omnipotens et omni scientia usque ad prima literarum elementa privavit etc.
33) Historia major l. l. Hoc igitur miraculum multorum scholarium suppressit arrogantiam et jactantiam refraenavit.
34) Ib. p. 612. Sechstes Buch Cap. III Anmerk. 15.

V.

1) Vergl. Huillard — Bréholles, Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, avec une étude sur le mouvement réformiste au XIII. siècle, Paris 1865, p. 160 s. Renan, Revue des deux mondes tom. LXIV 131, 132, der sich aber in unhistorische Phantasien verirrt. Derselbe, Averroës ed. II p. 278 § XIII.

VI.

1) S. Anmerk. 2. S. 21.
2) Moneta adversus Catharos et Waldenses ed. Ricchinius Romae 1743 lib. II cap. X § III § IV p. 221, 222. Guilelm. Alvernensis de fide cap. II Op. Paris, 1674 tom. I16. — Vgl. Buch VIII Cap. X S. 283, 284.
3) Roßkoff, Geschichte des Teufels Bd. I S. 316. S. 22.
4) Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation. Jena, 1858 S. 59. Jul. Köstlin, Jahrbücher für Deutsche Theologie IX. S. 237.
5) S. Bd. I S. 242.
6) Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 42.
7) Roßmann a. a. O. S. 56.
8) Diese werden in unseren Dogmengeschichten längst nicht in dem Grade berücksichtigt, daß eine gerechte Würdigung des religiösen Lebens im Mittelalter sich ergebe. Die Beeinträchtigung des unmittelbaren Verhältnisses der Gläubigen zu Christo durch die autoritative mittlerische Bedeutung der Kirche ist mit nichten die allgemeine. Der Stellen, welche den Verkehr mit dem Erlöser bezeugen, voraussetzen, fordern bei Anselm von Canterbury, (namentlich in den Meditationen) Bernhard von Clairvaux, den Victorinern u. s. w. sind so viele, daß sie ebendeßhalb hier nicht nachgewiesen werden können. Ich begnüge mich, aufmerksam zu machen auf Petri Cellensis Op. acc. Migne p. 468, 469, 471, 487, 517, 641, 649, 665, 670, Petri Blesensis Op. ed. Giles Sermo II de adventu D. tom. IV 10, 11, 16, Sermo de nativitate Domini ib. 19, 20, 21, 22, 23, 24 cf. 34, 35.
9) Roßmann a. a. O. S. 55. S. 23.

10) Vergl. meine Rede über die Eigenthümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus im Verhältniß zum Katholicismus. Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. V S. 160; meine Abhandlungen zur systematischen Theologie, Berlin 1855, S. 51.

11) Roßmann a. a. O.

12) Vergl. S. 32, 33, 37, 64, 65, 134, 135.

VII.

S. 24. 1) Vergl. Bd. I S. 141.

2) Riezler in den Forschungen zur Deutschen Geschichte X S. 4.

3) S. meine Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit. Bd. III 564, 573 f.

S. 25. 4) S. Buch VIII Cap. XIII S. 290 fd.

5) S. unter anderem Wilken, Geschichte der Kreuzzüge Bd. VII S. 291, ebendas. S. 299, 300.

6) Jacobi de Vitriaco Hist. Hierosolymit. lib. III, Bongars, Gesta Dei per Francos, tom. I p. 1138 Sed pater noster misericors et benignus, dux et propugnator Jesus Christus etc. 1141 tali duce 1143 nostri vero solum Christum capitaneum ibidem habentes etc. — Lib. de recuperatione terrae s. ib. tom. II 327, § 10 Quoniam humanae vires non possunt sufficere nec arma nec gladii temporales etc.

7) In Bezug auf das Jahr 1149 s. meine Geschichte Alexanders III. u. s. w. a. a. O. Kugler, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzugs S. 97. In Bezug auf das Jahr 1187 Ansbert. de expeditione Friderici Wilken a. a. O. Bd. IV Beilage S. 92. In Bezug auf das Jahr 1192 Wilken ebd. Bd. V S. 10. In Bezug auf 1210 Jacob. de Vitr. lib. III p. 1139 § 40 l. l. cf. Prol. p. 1048 Concedat mihi Dominus, quod in recuperatione terrae sanctae et Saracenorum conversione vel destructione et recuperatione orientalis ecclesiae libellum meum valeam concludere.

8) Fauriel, Histoire de la poésie provençale tom. II 130, 133, 153.

9) Ebd. II 137. Guizot, Histoire générale de la civilisation en Europe 156.

S. 26. 10) Wilken a. a. O. Bd. VII 514, 515. Hoffmann in Hoffmann, Deutschland, Jahrgang 1871, Drittes Heft S. 552, 553.

11) A. a. O. — Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1871 Bd. I S. 116.

12) Bohaeddin, Vita Saladini ed. Schultens. Lugd-Batav. 1732 c. III Wilken a. a. O. Bd. IV 594.

13) In Bezug auf die Moslems s. Wilken Bd. VII 207, 258.

14) Eindruck der Machtstellung des Islam auf die Christen s. Raimundi Lulli ep. III Martène et Durand Thes. Anecdot. tom. I 1318 Rogeri Baconis opera quaedam hactenus inedita ed. Brewer, Londini 1859. p. 58, 59, 81, 86, 403.

S. 27. 15) Exposit. in Apocalypsin bei Hahn, Geschichte der mittelalterlichen Ketzer Bd. III 118, Anmerk. 4.

16) S. Buch VII Cap. IV S. 191.

17) Raynouard, Choix des poésies originales des troubadours tom. IV. 131 XXII. Diez, Leben und Werke der Troubadours S. 588.

S. 28. 18) Fauriel, Histoire de la poésie provençale tom. 138, 139, 162. — G. Freytag, Bilder der Deutschen Vergangenheit I 487.

19) Chronicon fr. Salimbene Parmae 1857 p. 235.

20) S. indessen die Erörterung Bd. I S. 139, 140.

21) Disputazons dou croisé et dou descroisé. Oeuvres de Rutebeuf éd. Jubinal I 124. Springer, Paris im dreizehnten Jahrhundert S. 78.

22) Epist. N. 399. Vergl. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III

S. 566 und meinen Essay über Bernhard in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. I S. 45.

23) S. Anmerk. 21.

VIII.

1) Vergl. Bd. I S. 152. S. 29.

2) Jacobi de Vitriaco historia Hierosolym. lib. I cap. IX X p. 1063 bei Bongars; ib. cap. LIII LV LX LXXXIII LXXXIV; lib. III p. 1126–1129. — Beschreibung des religiös-sittlichen Lebens der Moslems lib. I cap. VIII lib. III p. 1125. Sie haben auch einen Papst a. a. O. Angabe der Lehren des Korans lib. III p. 1137. Daselbst die Aeußerung Unde verius haeretici quam Saraceni nominari deberent. — Uebrigens ist der Gegensatz der früheren und späteren Historiker nicht ein so unbedingter als Guizot a. a. O. S. 159 denselben darstellt. Ethnographisch-Geographisches findet sich auch bei jenen. S. z. B. Baldrici Dolens. historia Hierosolymit. bei Bong. p 85.

3) bei Wilken, Geschichte der Kreuzzüge III S. 203 Anmerk 7. S. 30.

4) Ebend. S. 202. fd.

5) Jacobi de Vitriaco l. l. p. 1088 lib. I cap. LXXII.

IX.

1) Z. B. im Jahre 1192 Wilken IV S. 171; im Jahre 1270 ebend. VII 575. S. 31.

2) So sehr ich gesucht habe, ist es mir gleichwohl nicht gelungen, eine Beweisstelle aufzufinden. Die Thatsache hat aber so viele innere Wahrscheinlichkeit, daß ich annehme, entweder die Ueberlieferung sei unvollständig oder mein bisheriges Suchen ein mangelhaftes. Freytag, Bilder der Deutschen Vergangenheit I S. 489 scheint gefunden zu haben.

3) Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1874, Bd. I S. 37 S. 73 Anmerk. 197. — Vergl. Buch VIII Cap. XIII S. 290 fd.

4) S. S. 119.

5) Petri Venerabilis lib. contra sectam sive haeresim Saracenorum. Op. acc. Migne p. 657. Cf. Epist. IV 17 ib. 339. Werner, Der heilige Thomas von Aquino Bd. I S. 597. — Thomae Aq. Declaratio quorundam articulorum contra Armenos Graecos Saracenos. Op. ed. Autw. t. XVII S. namentlich p. 48, 61.

6) Hoffmann in Hoffmann, Deutschland, Jahrgang 1871 drittes Heft S. 32.
S. 562. u. 33.

7) Radulfi de Coggeshale Chronic. Anglic. Martène et Durand, Collectio ampl. tom. V 833. Wilken a. a. O. IV 540.

8) Schirrmacher, Kaiser Friedrich der Zweite von Hohenstaufen Bd. II S. 185, 186. S. 33.

9) Wilelmi Tyr. Hist. Hierosol. lib. XX 23, bei Bongars p. 995.

10) Wilken a. a. O. IV S. 575. Guizot, Histoire générale de la civilisation en Europe 159. Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge Bd. I S. 68 Anmerk. 160.

11) Rutebeuf bei Springer, Paris im 13. Jahrh. S. 79. Dergleichen Klagen kommen freilich schon viel früher vor, z. B. im 12. Jahrh. bei Joann. Saresb. Op. ed. Giles Vol. II 207 Guilel. Neubrig. hist. Angl. lib. II 20, Geroch. Reichersb. de investigatione Antichristi. Archiv für östreichische Geschichte XX 157.

X.

1) Havemann, Geschichte des Ausgangs des Tempelherrenordens S. 354. Vergl. Soldan, Der Proceß der Templer in von Raumers historischem Taschenbuche 1845 S. 389. Mangold, Bilder aus Frankreich, Marburg und Leipzig 1869 S. 1 Die Aufhebung des Ordens der Tempelherren.

S. 34. 2) S. die bereits von Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 3 S. 14 beigebrachten Stellen in Michelet, Procès des templiers tom. I p. 112, 118, 244, 302, 361, 523, 525, 526, 528, 533. Vergl. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III S. 596 Anmerk. 5. — Hurter, Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen, Dritte Auflage Bd. IV 317. Boutaric, La France sous Philippe le Bel Paris 1861 p. 140, 141, woselbst eine eigenthümliche von der obigen abweichende Motivirung des in Rede stehenden Brauchs sich findet.

3) S. S. 25, 26.

4) S. meine Geschichte Alexanders III Bd. III S. 595. — Ueber den Renegaten Robert von St. Alban s. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. III 2 S. 262

5) Havemann a. a. O. S. 104.

S. 35. 6) Michelet 361.

7) A. a. O. 194 — respondit, quod dictus miles sibi dixit, quod ita servabatur in ordine, aliam causam nec sibi dixit nec praesens testis scit 464 — quia hoc est de punctis ordinis nostri. — Mangold a. a. O. S. 138 Anmerk. 38. Michelet, Histoire de France, tom. III 200.

8) Gieseler a. a. O. S. 12 § 98 Anmerk. 8.

9) Havemann S. 359.

10) S. 28.

11) Havemann S. 147, 153.

12) Ebend. S. 123.

XI.

S. 36. 1) Caesarius Heisterbacensis, Dialog. miraculorum Dist. V cap. XXI ed Strange I 301 Alani libri quinque de arte seu de articulis fidei catholicae Pez, Thesaro. Anecdot. nov. t. I p. 2 476. Vergl. Bd. I S. 153, 154.

2) Schmidt, Straßburger Beiträge zu den theologischen Wissenschaften II 94. Derselbe, Histoire de la secte des Cathares tom. I 196.

3) Ebd. II 93.

4) Petri Vallium Cernaji Historia Albigensium cap. VI Bouquet, Recueil des historiens des Gaules tom. XIX 10, 11.

5) Guilelmi de Podio Laurent. Historia Albigens. cap. VIII Bouquet XIX 200. Caesarius Heisterbac., Dialog. miraculorum ed Strange V 21 p. 301. — (Schmidt tom. I 195.)

6) Ib. Prol. 194 — Hundeshagen, Der Communismus und die asketische Socialreform. Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1845 S. 597.

S. 37. 7) Guilelm. de Podio Laurentio l. l. Der Schluß des Sirventes bei Brinkmeyer, Rügelieder der Troubadours gegen Rom N. IX S. 37.

8) Guilelm. l. l. c. VI p. 199.

9) Stellensammlungen bei Hahn, Geschichte der mittelalterlichen Ketzer Bd. III S. 359. Schmidt a. a. O. tom. I 189—192 Fauriel, Histoire de la poésie provençale tom. II 214. Die Lieder der Golianten s. Bd. I 141. Rutebeuf, Oeuvres ed. Jubinal. Vergl. die Nachweisungen aus unächten Schriften des Joachim bei Fiedrich in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie II 356.

10) S. z. B. Guilelm. Alvern. sermo dominica II post pascha habitus Op. tom. II 87; s. dominic VIII post trinitatem hab. 308—310 cf. 509. Anonymi libel. adversus errores Alberon. Martene et Durand, Coll. tom. IX 1253. — Dagegen verhältnißmäßige Anerkennung der häretischen Sittlichkeit bei Pseudo-Rainerius, Summa cap. VII Max. Biblioth. Patrum Lugd. XXV 272, Robert. de Sarbonna, Liber de conscientia ib. 346.

11) Vergl. Schmidt, Histoire de la secte des Cathares II 127. S. 38.

12) Guilelm. Alvern. Opera tom. I 16, 17.

13) Schmidt tom. I 297 II 180. Laurent, Études sur l'histoire de l'humanité tom. VI 458.

13a) Demnach hätte consequenter Weise die nun folgende Partie nicht hier, wo die Motive der Steigerung der Aufklärung gewürdigt werden, sondern dem mit Cap. XV beginnenden Abschnitt eingereiht werden müssen. Da ich aber Bedenken trug, an zwei Stellen dasselbe Thema zu berühren, so habe ich es vorgezogen, das über die Katharer zu Erörternde hier zu erledigen.

14) Gegen Schmidt, Histoire de la secte des Chathares tom. II 5, 167, 169, 170, 243. S. 39.

15) Bernardi Clarev. Sermo 65 § 8 Op. ed. Mabillon I 1496.

16) Schmidt a. a. O. S. 167.

17) Vergl. dagegen Lucas Tudens. de altera vita lib. III cap. I Maxima Bibliotheca Patrum Lugd. tom. XXV 240 zweite Spalte.

18) Bernardi Clarev. Sermo 66 § 12 tom. I 1501, Sermo 64 § 8 tom. I 1489 Alani libri V de arte catholica Pez, Thesaur. Anecdot. novis. I 2, 476, 478, 482.

19) Alan. l. l. 476 s. unten Cap. XXIV Anmerk. 9.

20) Guilelm. Alvern. de universo lib. I cap. II Op. tom. I 594, Innocentii III papae Epist. lib. X 54 ed. Baluz. tom. II 26.

21) Guilelm. Alvern. de fide cap. II Op. tom. II 9 magis ridenda et irridenda apparent haereticorum deliramenta quam disputatione digna. De legibus cap. I Op. tom. I 28 erkennt er an, daß die Bekehrung eines Häretikers eine seltene Ausnahme sei. Wohl aber bringen die Häretiker mit außerordentlicher Leichtigkeit die simplices unter den Katholiken zum Falle.

22) Bernard. Cl. Sermo 65 § 2 Op. tom. I 1494, Omnibus una intentio haereticis semper fuit captare gloriam de singularitate scientiae.

23) Schmidt, Histoire etc. tom. II 160, 161. Vergl. S. 158. S. 40.

24) Ebd. S. 163.

25) Ebd. S. 20.

26) Luc. Tudens. de altera vita lib. III cap. II Maxima Bibl. Patrum. tom. XXV 241.

27) Moneta adversus Catharos et Waldenses ed. Ricchini Romae 1743 lib. I cap. IX p. 98. Schmidt a. a. O. II S. 36.

28) Luc. Tud. bei Schmidt a. a. O. II S. 165 not. 4, 5. Moneta l. l. lib. II c. X § IV p. 221.

29) Luc. Tudens. lib. III cap. I l. l. 240 H. quod Deus faciendi omnia naturae contulit potestatem. Unde proveniunt a natura et non extenditur divina providentia (Schmidt a. a. O. II S. 13 S. 28) ad creandas species singulorum.

30) Unter den von dem Passauer Anonymus (s. Buch VII Cap. VI Anmerk. 10) überlieferten Anklagen bei Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier S. 67 Miraculis derogant, qui falsa miracula credunt ut — et corpus Christi in carnem couverti. Vergl. Bd. I Buch III Cap. VII S. 154. S. 41.

31) Schmidt a. a. O. II S. 129.

32) Luc. Tud. lib. III cap. IV l. l. 242 B. In saccularibus quoque etc. lib. III cap. XII l. l. 246.

33) Petri Vallium Cernaji Historia Albig cap. IV Bouquet, Recueil

des historiens des Gaules tom. XIX 9 cf. Lucas Tudens. lib. III cap. IV l. l. 242 B Item haeretici — — — sacramentis.

S. 42. 34) Petr. Vall. Cern. (s. Anmerk. 33) l. l. 8.

35) Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter Bd. II S. 199.

36) Laurent, Études sur l'histoire de l'humanité tom. VI 426. — Vergl. S. 58, 59.

S. 43. 37) Schmidt a. a. O. tom. II 161.

38) Concil. Tolosan. (a. 1229) Can. XII Mansi t. XXIII 196. Schmidt a. a. O. tom. II 209.

39) Ebd. Note 4. Capitula a Gregorio IX contra Patarenos edita Mansi XXIII 74. Item firmiter inhibemus, ne cuiquam laicae personae liceat publice vel privatim de fide catholica disputare. Vergl. Bd. I S. 157. — Philipeidos lib. I. c. 432 Bouquet XVII 127.

40) Schmidt a. a. O. tom. II 226 s.

XII.

S. 44. 1) Renan, Averroës 162, 184. Hauréau, De la philosophie scolastique I 467 nach Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductiones latines d'Aristôte, Paris 1843.

2) Ich folge, ohne selbständige Kenntniß auf diesem Gebiete, den anerkannt tüchtigen Führern, denen die Verantwortlichkeit für die Richtigkeit der Angaben überlassen bleiben muß, von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868, S. 27—232, Steiner, Die Mutaziliten, Leipzig 1865.

3) S. Pococke, Specimen historiae Arabum 223; von Kremer a. a. O. S. 235, Rénan p. 5, Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie III 690.

4) S. von Kremer S. 236.

5) Ebend. S. 28—32. — Ritter III 697.

S. 45. 6) S. von Kremer S. 31, 234, 235, Ritter III 755, 757.

7) S. von Kremer S. 240, 247. — Die Zeugnisse Gazzalis im Munkid nach Steiner S. 10.

8) Nach Dozy, Histoire des muselmans d'Éspagne III 19 von Kremer S. 24.

9) S. Bd. I S. 198.

S. 46. 10) Gegen von Kremer, der S. 245, 247 sich in Widerspruch mit sich selbst verwickelt.

11) Ritter IV S. 91.

12) Renan, Averroës 32.

S. 47. 13) Ebd. S. 31, 32, 35.

14) Philosophus autodidacticus sive Epistola Aba-Jaafar ibn Tofail de Hai ed. Pococke Oxonii 1671.

S. 48. 15) L. l. 416.

16) Ib. 187.

17) S. Bd. I S. 210.

18) Pococke (s. Anmerk. 14) 188.

S. 49. 19) L. l. 188, 195, 196.

XIII.

1) Destructio destructionis. Aristotelis Opera lat. Venetiis 1560, Octav-Ausgabe tom. X. 1a, 1b, s. Anmerk. 5 107b Non est inconveniens, ut eveniat hoc stultis cum sapientibus et vulgo cum electis etc. et sermones hujusmodi non oportet, ut projiciantur contra eos opiniones sapientum et hominum speculativorum etc. 116a Qui autem vult perscrutari

in his rebus, debet scire quod multae rerum, quae affirmantur in scientiis speculativis, cum ad eas ingressum fuerit primo adspectu et cum eo quod vulgus intelligit de hoc, erunt respectu eorum similes ei quod percipit somniator in somnio etc. 351[b] Et quoniam species hominum propria etc.

2) Ib. 331[b], 334[b], 352[a]. S. 50.

3) Ib. 351[b].

4) Ib. 334[b] Nam sapientes et philosophi — non est concessus eis sermo nec dubitatio in principiis legis etc. 335[a] et si continuaverit ei tempus et fortunium adeo quod erit ex sapientibus profundis in sapientia; et innuitur ei ut expositio alicujus principii principiorum ejus, praecipitur ei ut non expresse patefaciat expositionem ejus et dicat quod sunt res prout scribuntur ut dixerunt sapientes nostri in eo, quod dixit et vidi usque ad angelum, honor Dei est abscondere rem.

5) Ib. Prooemium 1[a].

6) S. Renan, Averroës 169.

7) S. Anmerk. 7.

8) Destructio destruct. l. l. 351[a].

9) S. Anmerk. 8.

10) Destructio destr. l. l. 351[b] — et oportet etiam cum hoc ut eligat legem nobiliorem suae aetatis, licet omnes apud eum fuerint verae et ab ignobiliori permutetur ad nobiliorem ea.

11) Ib. 352[a] — ut sunt orationes apud nos etc. S. Anmerk. 8. Anmerk. 12.

12) Ib. 351[b] Et ideo conversi sunt ad sectam Maurorum sapientes, S. 51. qui docebant discipulos Alexandriae, cum pervenit ad eos lex Maurorum; et facti sunt Christiani sapientes, cum pervenit ad eos lex Christiana etc.

13) S. Anmerk. 10, 14, Fragment du traité des erreurs des philosophes de Gilles de Rome (Aegidius de Columna) rélatif à Averroes bei Renan a. a. O. S. 467, 468. — Lessing, Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. Werke her. von Lachmann XI 608.

14) Destructio destructionis l. l. 351[b]. Renan, Averroes 168. — Ueber Merx, Die Religionsphilosophie des Averroes in Bratuscheck, Philosophische Monatsschrift Bd. XI Heft 4 s. unten Sechstes Buch Cap. VIII Anmerk. 7.

15) L. l. 331[b] Et causa hujus est, quum haec sunt principia eorum, quae operantur, quibus homo erit religiosus, et non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem etc.

16) Gegen Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV 118.

17) S. Anmerk. 8.

18) Dest. dest. 351[b] — et principia operationis debent recipi ab alio, cum demonstratio non possit producere operationes nisi per virtutes, provenientes ab operationibus moralibus et factivis. Igitur declaratum est ex hoc sermone, quod sapientes omnes opinantur in legibus hanc opinionem, scilicet quod recipiatur a prophetis etc.

19) S. Anmerk. 5. S. 52.

20) Die wichtige Stelle aus dem Commentar zur Metaphysik des Aristoteles bei Munk, Mélanges 455. Renan, Averroes 167, 168.

21) Bach Renan 184. Joël, Verhältniß Albert des Großen zu Moses Maimonides, Breslau 1863, S. IV Anmerk. 2.

22) Zuerst 1209 Guilelm. Armonic. Bouquet XVII 84, Mansi XXII S. 53. 804, Martène et Durand, Thesaur. Anecdotorum. tom. IV 164. Renan, Averroes 220. Preger, Geschichte der Deutschen Mystik Bd. I 182, 184. Zum zweiten Male 1215 Rogeri Bacon. Op. Mag. ed. Jebb. I 14, Renan 267 Op. ined. ed. Brewer p. 28, 326. Dazu v. die interessanten

Mittheilungen von Hauréau, Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque Imper. XXI 2 p. 188.

23) Durch Gregor IX 1231. Potthast, Reg. Pont. Rom. N. 8719, 8718, 8725. Schneid, Aristoteles in der Scholastik. Eichstädt 1875, völlig unbedeutend.

24) Albert. Magn. de anima lib. III tract. II cap. III. Op. t. III 135. Jourdain, La philosophie de Thomas l'Aquin tom. I 55.

25) Renan a. a. O. 297—300.

XIV.

1) Usinger, Die Anfänge der Deutschen Hansa. Preußische Jahrbücher Bd. 28 S. 163.

2) S. S. 67 fd.

3) Pouchet, Histoire de sciences naturelles au moyen-âge ou Albert le Grand et son époque, Paris 1853, p. 204. Meyer, Geschichte der Botanik, Bd. IV S. 39. — Octave d'Assailly, Albert le Grand, Paris 1870.

4) von Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1376, S. 9 fg.

4a) S. S. 258.

S. 54. 5) Funk, Die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen. Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, Jahrgang 1869. S. 129, 137.

6) Ebd. S. 144. Contzen, Geschichte der volkswirthschaftlichen Literatur im Mittelalter, S. 65. — Vergl. überdies Lecky, Geschichte des Ursprungs und des Einflusses der Aufklärung in Europa.

7) S. oben S. 29.

8) Kisselbach, Der Gang des Welthandels, Stuttgart 1860, S. 84. Schäfer, die Hansa der Deutschen. Aufsätze und Festreden, Leizig 1873, S. 83, S. 93.

S. 55. 9) Itinerarium Wilelmi de Rubruk. Recueil de voyages et de mémoires publié par la societé de géographie Tom. IV, Paris 1839 p. 213. Notice snr Guillaume de Rubruk p. 205. Peschel, Geschichte der Erdkunde, S. 150.

10) Roscher, die Grundlagen der Nationalökonomie. Siebente Auflage § 117 S. 226. Kisselbach a. a. O. S. 194, 195.

11) Kisselbach a. a. O. S. 195.

XV.

S. 57. 1) Bd. I S. 141 fg. — Lenient, La satire en France au moyen-âge, Paris 1860.

2) Diez, Leben und Werke der Troubadours, S. 97.

3) Fauriel, Histoire de la poésie provençale, tom. I 245.

4) Ebd. t. I. 164.

5) Grätz, Geschichte der Juden, VI 234.

6) Fauriel t. I. 164, 172.

7) Ebd. t. 1 479 (Laurent, Etudes sur l'histoire de l'humanité, t. VII 220.)

S. 58. 8) Ebd. t. II 32, 71, 173, 203 t. III 162.

9) Ebd. t. II 42, 190.

10) Ebd. t. II 115, 144—148. Raynouard, Choix des poésies originales des troubadours t. II p. LXXI.

11) Revue de deux mondes 1868 t. LXXIV p. 576, 579.

S. 59. 12) Fauriel t. II 216, 134.

13) Z. B. der Verfasser der Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois traduite et publiée par Fauriel, Paris 1837. Derselbe in der histoire de la poésie prov. t. III 145—180.

14) Peter Cardinal bei Brinkmeier, Rügelieder der Troubadours N. IX S. 35.

15) Bertrand Carbonel bei Raynouard IV 282 N. XVII. Fauriel t. II 217.

16) Fauriel a. a. O. — Peter Vidal von Toulouse ebd. t. II 130.

17) S. die Erklärung von Karl Bartsch bei Witte, Dante-Forschungen, Halle 1869, S. 132.

18) Wilhelm von Montagnagout bei Brinkmeier a. a. O. S. 7. Vergl. Peter Cardinal bei Raynouard t. IV 337. Schmidt, Histoire de la secte des Cathares t. I. 346.

19) Raynouard IV. 337 N. XXXV.

20) Ebd. 338. S. 60.

21) Ebd. 364 N. XLVIII. Fauriel, Histoire de la poésie provençale t. II 182—185. — Ueber Peter Cardinal überhaupt s. ebendaselbst t. II 173 fg. t. III 162 fg.

22) Brinkmeier a. a. O. N. VIII S. 31 Schluß. S. 61.

23) Laurent a. a. O. t. VII 225. — Ueber das sittliche Verderben unter der Französischen Chevalerie s. auch La Bible au seignor de Berze bei Barbazan, Fabliaux et contes des poétes François nouvelle édition augmentée et revue par Méon. t. II 400.

XVI.

1) Z. B. Walther von der Vogelweide, herausgegeben von Franz Pfeiffer. S. 62. Dritte Auflage, herausgegeben von Karl Bartsch N. 84 S. 187, N. 62 S. 92. — Peschel in Stäudlin und Tzschirner, Archiv für ältere und neuere Kirchengeschichte, IV 546.

2) Walther a. a. O. N. 85, 110, 111, 114, 115, 164. — Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, I 523, II 26.

3) Erzählungen aus altdeutschen Handschriften, gesammelt durch Adalbert von Keller, Stuttgart 1855, S. 57, 58, 63 V. 26 fg., 262 V. 12 fg., 265 V. 37, 268 V. 13 fg.

4) S. unten Anmerk. 12, 13, 14.

5) S. XII Anmerk. 23.

6) Gervinus II 69.

7) Gesammtabenteuer. Hundert altdeutsche Erzählungen: Ritter- und S. 63. Pfaffen-Mären, Stadt- und Dorfgeschichten, Schwänke, Wundersagen und Legenden, herausgegeben von Friedrich Heinrich von der Hagen, Stuttgart und Tübingen 1850, drei Bände. Adalbert von Keller a. a. O.

8) „Schon seit dem 12. Jahrhundert waren verschiedene Lateinische Sammelbücher entstanden, ausgegangen von hierarchisch oder weltlich gesinnten, asketischen oder frivolen Laien oder Geistlichen, verfaßt zu dem sittenrichterlichen Zweck, in den darin gesammelten Erzählungen von knapper, runder Form, einer Unmasse von Beispielen, Geschichtchen und Anekdoten aus der wirklichen oder wirklich geglaubten Welt der Zeit einen Spiegel vorzuhalten, in welchem Hof- und Weltleben, Mönchs- und Kirchenwesen vor aller Augen ihre Blöße sollten aufgedeckt sehen. Der Policraticus von Johannes von Salisbury (Op. ed. Giles vol. I, II. Johannes Saresberiensis von Schaarschmidt, Leipzig 1862, S. 142) und das ihm nachgeahmte Buch von Walter Map de nugis curialium (Distinctiones quinque. Edited by Wright, London 1850. Philipps, Walter Map. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften in Wien. Jahrgang 1853, X Bd. S. 319) sind in entgegengesetzterRichtung der päpstlich und

königlich Gesinnten an dem Hofe Heinrichs II. (s. meine Geschichte Alexanders III. Bd. I II) entstanden; so in Deutschland die Otia imperialia von Gervasius von Tilbury, die 1212 dem Kaiser Otto IV. gewidmet sind (Leibnitz, Script. Brunsvic t. I 881, II 751. Wattenbach, Geschichtsquellen, II 341), wogegen der Dialogus miraculorum des Mönchs Cäsarius von Heisterbach (ed. Strange. Wattenbach ebd. 342.) und das Bonum universale de apitus von dem Dominicaner Thomas von Cantimpre bei Cambray aus dem Kloster hervorgingen." Gervinus II 66, 67.

9) S. Anmerk. 8.

10) S. Anmerk. 8.

11) Kurtz, Deutsche Literaturgeschichte, Bd. I S. 428, zweite Colonne.

12) Benecke, Beiträge zur Kenntniß der altdeutschen Sprache und Literatur. Zweite Hälfte. Göttingen 1832, S. 515 Vers 374 fd.

13) Ebd. S. 540 Vers 950 fd.

14) Kurtz a. a. O.

S. 64. 15) Bei Bartsch N. 110 S. 216.

16) Ebd. N. 173 S. 288, 289.

17) Ebd. N. 79 S. 157 V. 71 fd.:

kristen, juden un de heiden
jehent, daz diz ir erbe sî:
got müez' ez ze rehte scheiden
durch die sine namen dri.
al diu werelt strîtet her:
wir sîn an der rehten ger,
reht ist daz er uns gewer.

18) Ebd. N. 87 S. 190 V. 14, 15:

im dienent kristen juden un de heiden,
der elliu lebendiu wunder nert.

S. 65. 19) Gervinus II S. 21.

20) Kurtz a. a. O. I S. 187 N. 2.

S. 66. 21) Ebend.

22) Ausgabe des historischen Vereins in Bamberg 1833, V. 23205 fd.:

wan saln juden ketzer heiden
von sênen genâden sên gescheiden
sô hât der tiuvel ein michel teil.

23) Wolfram, Willehalm 306, 29.

24) S. Bd. I S. 199.

25) Ortnit I 63. Deutsches Heldenbuch III 1.

S. 67. 26) Biterolf 13385.

XVII.

1) Fr. Rogeri Bacon. opera quaedam hactenus inedita vol. I. edited by Brewer. London 1859. Op. tert. cap. XXII p. 69, 71, 72. Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris 1861, p. 163. Schneider, Roger Bacon. Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts. Nach den Quellen bearbeitet. Augsburg 1873.

2) Op. tert. cap. IX p. 29.

3) Opus minus l. l. p. 327. Nam vulgus credit, quod omnia sciverunt, et iis adhaeret sicut angelis.

4) Op. tertii cap. IX p. 30. Quinta vero objectio est fortis et gravis mihi; sed solvitur per quartam; et est quod jam aestimatur a vulgo studentium et a multis, qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia jam data sit Latinis et completa etc. — Compendii studii cap. V. ib. p. 429. Nam nunquam in

aliqua aetate inventa fuit aliqua scientia, sed a principio mundi paulatim crevit sapientia etc. Charles 101.

5) Compendii studii cap. I p. 397 — tamen auctoritas non sapit, nisi detur ejus ratio nec dat intellectum, sed credulitatem etc.

6) Oper. tertii cap. IX p. 30, 31. Opus minus p. 326, 327. Charles 106—109.

7) Oper. tertii cap. X 32, 33, cap. XXV p. 91, cap. XL p. 137. S. 68.

8) Ib. cap. I p. 8. Et tamen nondum posita sunt fundamenta, licet ligna et lapides hoc est scientiarum et linguarum potestatem et caetera aedificio sapientiae necessaria construendo investigaverim diligenter. cap. X p. 32—34, cap. XX p. 65, cap. XXV p. 88—95. Opus minus p. 323, 325, 349. Et una rei hujus radix est ignorantia linguarum etc. Compendii studii cap. VI 433—435, cap. VII p. 445, cap. VIII p. 474.

9) Op. tertii cap. X p. 32, 33, 34. Compendium studii 435, 438.

10) Ib. cap. XXV p. 90, 92.

11) Op. minus p. 330, 348, 349.

12) Ib. 329.

13) Oper. tertii cap. XXVIII p. 104, 105, cap. XXIX. Charles 149.

14) Ib. cap. XI p. 35—37, cap. XIII p. 43.

XVIII.

1) Compendium studii 397. S. 69.

2) Op. tertii cap. XIII p. 46 — per experientiam perfectam — nec per debiles et imperfectas experientias ut scientiae operativae.

3) Ib. 43, 46, 103 cap. XXVIII. Sed hoc — — naturaliter 117 cap. XXXVI — sed veritas praevalet. Compendium studii 397 cap. I. Nec ratio potest scire, an sophisma vel demonstratio, nisi conclusionem sciamus experiri per opera etc. Vergl. Anmerk. 10.

4) L. l. — quia primo quaerere debet modum, ut feliciter ad scientiam perveniat etc. Ib. 425—430. cap. V.

5) Opus majus ed. Jebb. 445, 465. Op. tertii cap. XI 37. Caecus enim nihil scit de hoc mundo; visus enim ostendit nobis rerum differentias — et scimus per experientiam. Haec autem certificat mathematica et omnia, quia instrumenta astronomiae non vadunt nisi per visionem secundum leges istius scientiae. Vergl. Anmerk. 6.

6) Opus majus bei Charles 279. Op. tert. c. XI 35 — et causata non possunt sciri sine causis suis etc. c. XII 39, c. XXX 107. Nam non cognoscuntur effectus nisi per suas causas. c. XXXI ab in. — quod res omnis, quae fit in hoc mundo, exit in esse per efficiens et materiale principium, ex quo producitur per virtutem efficientis et ideo tota originalis rerum cognitio dependet ex parte efficientis et materiae etc. c. XXXVIII 120.

7) S. Anmerk. 3.

8) Op. tert. c. IX 27, c. XI 37. Nec mirum si omnia sciantur per mathematicam etc. c. XXIX 105. Opus minus 325. Charles 130—139.

9) Op. tert. c. XIII 43. Sed praeter has scientias est una perfectior omnibus, cui omnes famulantur et quae omnes miro modo certificat et haec vocatur scientia experimentalis etc. 46. Et haec scientia etc. Et ideo haec est domina omnium scientiarum praecedentium etc. c. XXXVI 117. Op. min. 327, 389 — nisi sciat naturas et proprietates omnium rerum etc. Si igitur sciverimus omnium rerum proprietates etc. 315. — Opus majus ed. Jebb. 447, 448, 463. Charles 114, 115, 163.

10) S. Anmerk. 3. Op. minus 326. Charles 115, 139—142.

11) Op. tert. c. XIII 43 — quia sola experientia certificat hic et

non argumentum. Compendium studii 439. Et veritatem quamlibet circumstant sophismata innumerabilia.

S. 70. 12) Anmerk. 5, 6.

13) Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae bei Brewer App. 523 s. — Op. tert. c. XIV 51.

14) L. l. 523. Quidquid autem est praeter operationem naturae vel artis, aut non est humanum aut est fictum et fraudibus occupatum. Ueber die „natürlichen" Wunder ebd. 537 cap. VI, 545 cap. IX Op. tert. c. XIV 51. Et omnia opera scientiae experimentalis et caetera mirabilia operantur hic et consideratio scientiarum magicarum, ut destruantur, quia sectas perversas constituant. cap. VIII 542, 543.

15) Ep. l. c. IV 532: Narrabo igitur nunc primo opera artis et naturae miranda, ut postea causas et modum eorum assignem, in quibus nihil magicum est, ut videatur, quod omnis magica potestas sit inferior his operibus et indigna. Cf. c. I 523. Nam licet natura potens sit et mirabilis, tamen ars utens natura pro instrumento potentior est virtute naturali etc.

16) Ib. 524 — non est veritas, sed fraus et dolus. Consensus vero omnia fingit, quae volunt homines, prout adinvicem disponunt — et contra omnem rationem spiritus invocant nefarios etc. — Et adhuc erratur etc. 525 c. II. Et sic multa secreta naturae et artis aestimantur ab indoctis magica etc. Op. tert. c. XXVI 95.

17) Charles a. a. O. S. 149.

18) Wood, Historia et antiquitates Universit. Oxoniensis tom. I. 121.

XIX.

S. 71. 1) Oper. tertii c. IX 28—31.

2) S. Anmerk. XIV 3. Charles 101.

3) Oper. tertii c. XXII 69 — et sensus multitudinis imperitae etc. 71, 72.

4) Ib. Opus minus 327, 416, 417. Ep. de secretis operibus etc. 543. Ex divisione probabili potest vulgus dividi in oppositum contra sapientes. Nam quod videtur omnibus est verum et quod sapientibus similiter et maxime notis. Ergo quod pluribus hoc est vulgo in quantum hujusmodi videtur, oportet quod sit falsum: de vulgo loquor, quod contra sapientes in hac divisione probabili distinguitur. Nam in communibus — — concordat. — — Sed causa hujus latentiae vulgi apud omnes sapientes fuit, quia vulgus deridet sapientes et negligit secreta sapientiae etc. 544. Op. tertii c. XXII 70 — et si aliquando super bona et vera cadant exemplum et consuetudo, hoc est in pluribus imperfectum et rarissime accidit aliquod exemplum, quod in consuetudinem trahit perfectionem etc. Vulgus autem imperitum semper est imperfectum.

5) Ib. Vergl. 72. Et exemplum multitudinis declinemus et consuetudinem semper habeamus suspectam etc. 28, 30.

5a) Vergl. dieselbe Lehre Berengars Bd. I, S. 101, 105.

6) Op. tert. c. IX 30. Sed veritas fortior est omnibus.

S. 72. 7) Ib. 28.

8) L. l.

9) L. l. 29.

10) L. l. 28. Certe multi fuerunt sancti et boni inter Judaeos, quando crucifixus est Dominus et tamen omnes dimiserunt Eum praeter Matrem suam etc. 30. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum et ipse reprobatus fuerit cum doctrina sua in vita sua.

11) S. Anmerk. 6.

12) Op. tertii c. I p. 9, c. XXIII p. 74 — sicut ibi ostendo per auctoritates et rationes sufficientes 84. Diese Stellen unter Absehen von den entgegengesetzten Aussagen hat einseitig berücksichtigt Schneider, Roger Bacon. Nach den Quellen bearbeitet. Augsburg 1873, S. 24.

13) Ep. de secretis etc. 526. Sunt autem quaedam deprecationes — — — et auctoritate ecclesiae fiunt et praelatorum. Opus majus ed. Jebb. 60.

14) Belege bei Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV 479, 481. S. 73.

15) Op. tertii cap. XXII 69. Cogitavi vero quod intellectus humanus habet magnam debilitationem ex se etc.

16) Op. minus 323.

17) Ib. 322. Sunt vero septem peccata studii principalis quod est theologiae, unum est quod philosophia dominatur in usu Theologiam. Sed in nulla facultate extranea debet dominari et maxime hic ubi domina scientiarum reperitur etc. Op. tert. c. XXIV 82 — ut ostendam quod philosophia inutilis sit et vana nisi prout ad sapientiam Dei elevatur, ut ei serviat absolute etc. Fragm. de philosophia morali bei Charles 340. Sed theologia est scientia nobilissima.

18) Op. tert. c. XXIV 81 — sic tota sapientia utilis homini continetur in sacris literis, licet non totaliter explicatur etc. 82.

19) Op. tertii c. XXIII 73 — quod una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data etc. XXIV 82. Schneider, Roger Bacon. Augsburg 1873. S. 29, 30.

20) S. Anmerk. 18.

21) Op. tertii c. XIV 51. Et quarta est de sectarum revolutione, S. 74.
ut una eligatur, quae per totum mundum habeat dilatari et aliae reprobentur. — Et hic traditur probatio fidei Christianae et sunt rationes hujus probationis in magna copia et pulcherrimae etc. — — Et hic tota philosophiae potestas concurrit, ut per speculativas scientias et per practicas doceatur persuasio sectae fidelis. Cf. c. V 20. Op. maj. ed. Jebb. p. 40. Philosophia habet dare probationes fidei Christianae.

22) Charles 149. S. Anmerk. 24.

23) S. cap. XXII Anmerk. 5, 6.

24) Op. tertii c. XXVIII 103. Et hoc patet per rationem etc. Sed hoc fieri non potest nisi per argumentum; quia argumentum facit fidem de re dubia per assignationem causae et rationis. Sed quod omnibus notum est, noscitur naturaliter etc. Et hoc iterum probatur per hoc, quod cum omne quod fit de novo notum, fit notum per notius, ibitur in infinitum, si logicam non sciamus naturaliter etc. Epist. de secretis etc. 543. Nam in communibus conceptionibus animi concordat (vulgus) cum sapientibus etc. — Cf. Op. tert. c. XXIV 83. Non tamen nego quin aliquod scriptum philosophiae de quibusdam communibus debeat fieri, quae non possunt poni in explanatione Scripturae sacrae.

25) Vergl. Op. inedita p. 80, 81, 421.

26) Op. tertii c. XXII 69, 71. S. 75.

27) 69 Quatuor vero sunt causae generales omnium malorum nostrorum et omnem statum a principio mundi corruperunt et omnem hominem quantumcunque sapientem (praeter Dominum nostrum Jesum Christum et beatam Virginem) aliquando extra viam rectam vel extra ultimam perfectionem coegerunt declinare. Et sunt etc. etc. Et adhuc vulgus philosophantium semper est imperfectum etc.

28) Op. tertii c. XV 53 — sicut tota sapientia philosophiae nihil est sine sapientia fidei Christianae. Nam sicut nos credimus, quod omnis sapientia inutilis est, nisi reguletur per fidem Christi etc. c. XXIV 81 — sed debet elevari ad statum legis Christianae. Compendium studii 424 — licet multa addantur in lege Christiana, quae ex-

cellunt omnem humanam scientiam in infinitum. Ib. 421 — licet non ea perfectione nec ea dignitate procedat lex philosophorum etc.

XX.

1) Charles 145.

S. 76. 2) Op. tert. c. XXIII 74. Charles 148. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 921.

3) De philosophia morali bei Charles 343, 347. Dagegen Op. tert. c. LXVI 271.

4) Op. tert. l. l. 73 c. XXIV 79.

5) Op. tert. c. XXIII 79. — Vergl. Compendium studii 427. Quilibet enim homo habet in corde suo unum magnum librum de vitiis, quae committit a juventute etc. — ita quod rustici et vetulae non solum apud Christianos, sed Saracenos et alios infideles sciunt persuadere de virtutibus et vitiis etc.

6) Opus minus 389. Si igitur sciverimus omnium rerum proprietates, tunc scripturam sacram sciemus et philosophiam totam et per consequens totam sapientiam divinam et humanam.

S. 77. 7) Op. tert. c. XXIV 83 — ut totum fiat unum volumen. Opus majus p. 23. S. Anm. 6.

XXI.

1) Oper. tert. c. XV 54. Compendium studii 424. Charles 347.

2) Ib. c. XXIV 83. — Sed quia non habuerunt usum istius Scripturae, ideo non potuerunt omnino venire ad certitudinem veritatis. Et ideo qui vult scire philosophiam, sciat eam in usu Scripturae etc.

3) Compendium studii 424.

4) De philosophia morali bei Charles 343. Nam hujusmodi veritates sunt necessariae humano generi et non est salus hominis nisi per notitiam harum veritatum. Et ideo oportuit quod omnibus salvandis a principio mundi essent hujusmodi veritates notae quantum sufficit saluti.

5) Compendium studii 427. Op. tert. c. LXXV 305.

6) S. Bd. I S. 101, 107.

7) Comp. studii 398, 399, wo indessen die Stelle über das Verderben der Römischen Curie verglichen zu werden verdient mit den kaum anders als servil zu nennenden Aeußerungen in dem Op. tert. c. XIV 51 — et probat quod lex debet a solo Deo revelari et uni legislatori perfecto, qui est ejus vicarius in terra et qui habet toti mundo dominari etc.; et hic debet legem promulgare et ordinare de suo successore c. I 9, IV 17.

8) Op. tert. c. XXII 73, c. XV 54.

9) Ib. c. I 10, 11, c. XV 55. Comp. studii 402. cf. Op. tert. c. I. 10 Ratio enim praevia est rectae voluntati et eam dirigit in salutem.

S. 78. 10) Op. tert. c. I 11 Nam qualis est homo in studio sapientiae, talis est in vita.

11) Oper. tert. c. LXVI 271 — moralis philosophiae, cujus est proprium determinare de sectis et eligere illam, quae est in fine veritatis et haec est fides Christiana etc. cf. c. XIV 49 — ut certificetur secta Christiana et omnes aliae reprobentur etc. 51 — doceatur persuasio sectae fidelis.

12) S. XVII Anm. 5.

13) Op. tert. c. XIV 50, c. LXXV 305, 306 Si enim homo paganus, gratia fidei non illustratus hoc fecit, ductus sola vivacitate rationis etc. Op. studii 401, 402, 421.

14) S. Bd. I S. 190 fg.
15) Man beachte die interessante Notiz in dem Op. tert. c. II 13 über die Zustände des Pariser Literatenwesens.
16) J. B. Op. ined. 58, 59. Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Nachfolger. Zweite Auflage, Leipzig 1875, S. 10.
17) S. Anm. 8. Vergl. Op. in. 86.

XXII.

1) S. Bd. I S. 224. S. 80.
1a). Op. ined. 58, 433, 434.
2) Charles 157. Op. in. 59. — Bacon kannte persönlich den großen Reisenden Rubruquis, s. Opus maj. 191. Peschel, Geschichte der Erdkunde S. 151.
3) Ebd. 253—257.
4) Op. tert. c. XXXIII 73 — propter unum finem scilicet vitam aeternam etc. cf. XIV 48. Anderswo dagegen gilt das Wissen als der höchste Zweck. Charles 259.
5) Op. in. 4, 11, 58, 86, 93. S. 81.
6) Ib. 86.
7) Ib. 10.
8) Ib. 403 Comp. stud. Sed nunc quia completa est etc. Dagegen Op. tert. c. XVII 59 Nec est intentio mea suscitare vestram clementiam, ut per violentiam corrigatur multitudo etc.
8a) Op. tertium l. l. 201 s. Anm. 9. S. 83.
9) Op. tert. c. LIII 200 Et ostendo multis modis, quod cognitio caelestium est omnino necessaria et propter textum et propter sententias etc. 201. Textus etiam in operibus sex dierum requirit notitiam de coelestibus et in Josua et in libris regum etc. 202. Non igitur videtur, quod hic flexus possit salvari secundum veritatem, sed secundum judicium sensus. Nam quia in communi judicio judicamus secundum sensum, multa reperiuntur apud auctores quae dicta sunt secundum quae apparent.
9a) S. Anm. 10.
10) Ib. c. XLIX 180 Nam dicimus quod Deus descendit de coelo, S. 84. sed secundum modum vulgatum apud nos etc. Sed haec sunt absurda de Deo etc. Haec enim in corporalibus locum habent; et sic de infinitis aliis attributis Deo secundum sermones vulgatos de corporalibus etc. 181, 182.
11) Charles 162, 163.
12) Die erste Verfolgung dauerte vom J. 1257—1267; die zweite 1278 S. 85. bis 1292. Charles 23, 36. Ueber die Stellung Clemens IV. ebd. 26. Sein Breve an Roger Bacon bei Wadding, Ann. Minorum tom. II 294. — Gelzer, Protestant. Monatsblätter, Jahrg. 1866, Februar-H. S. 66. Augsburger Allgemeine Zeitung 1864, September, S. 1413.
13) Opus majus p. III 1, 33—35. Schneider S. 3. Charles 42. Ueber Bacons wissenschaftliche Entdeckungen s. ebendaselbst 264—270, 296—306. Schneider, Roger Bacon, Augsburg 1873, S. 70 fg.
14) Charles 42. S. 86.

XXIII.

1) Kuhn in der Tübinger theologisch. Quartalschrift 1860. Montet, Mémoires sur S. Thomas: Mémoires de l'academie des sciences morales t. II 1847 p. 511—611. Jourdain, La philosophie de Thomas d'Aquin tom. I 155—176. Werner, Thomas von Aquino II 137.
2) Summa theol. secunda secundae Quaest. I artic. V. Ad secundum

sciendum, quod de eodem non potest esse scientia et fides de eodem. Op. ed. Antwerp. t. XI zweite Abtheilung S. 10 de veritate q. XI art. 1 bei Jourdain I. 163 n. 2. Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis etc.

3) Dagegen ein gläubiges, auf Glaubenssätze als letzte Axiome zurückgehendes Wissen von den positiven Dogmen giebt es allerdings. Summa theol. P. I Quaest. I artic. VIII; P. I Quaest. XLVI artic. II.

S. 87. 4) Summa contra Gentiles Prooemium cap. IV. Opera ed. Antw. tom. IX p. 3b.

5) Ib.

6) Ib. p. 4. Summa Theol. secunda secundae Quaest. I artic. IV.

7) In librum Boëthii de trinitate Quaest. II art. III bei Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 561. Summa contra Gentil. lib. I cap. IX.

8) Summa contra gentil. lib. I cap. IV. Op. t. IX p. 3b.

9) Ib. lib. I cap. VII.

10) L. l. Ea quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat etc. etc.

11) Ib. lib. I c. XXIX Op. ed. Antw. t. IX 34b. Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. — Dagegen das absolut nothwendige Sein ist in sich selbst gegründet ebend. lib. I cap. XV 16.

12) Ib. lib. I cap. XIV. Summa Theol. P. I Quaestio XII artic. III.

S. 88. 13) Summa contra Gentil. lib. I cap. IX. In librum Boëthii de trinitate Quaestio II artic. III. de veritate Q. XI art. I Jourdain I 163. Rationis lumen, quo principia sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis relucentis. Summa Theol. P. I Quaestio XII art. XI art. XIII. — Ein zwingender Beweis für die positiven Glaubensartikel als nothwendige Wahrheiten ist unmöglich Summa contra gentil. lib. I cap. VIII. Man soll dergleichen auch nicht einmal versuchen, damit nicht das Vorurtheil aufkomme, von dem Grade des Gelingens der Beweisführung wäre der Bestand des Glaubens abhängig. — Jul. Müller, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrgang 1853, S. 168.

14) Ritschl, Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. X 299. Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus. Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1863, S. 443. Stöckl a. a. O. II 825.

15) In librum sententiarum (Opus Oxoniense) lib. I Dist. III Quaestio II. Scholium § 3 Op. ed. Wadding tom. V 1, 389. Scholium § 5 ib. 391; lib. I Dist. III Quaest. III Scholium 433 Lib. I Dist. VIII Quaest. II § 2.

16) Prol. Quaest. I Scholium § 4 t. V 1, p. 4; in lib. III Quaestio unica § 3 t. VII 1, 719. Erdmann a. a. O. S. 442.

S. 89. 17) Ib. lib. I Dist. III Quaestio IV Scholium § 17 tom. V 1, 488. Scholium § 18 ib. 489, § 19, 489, 490.

18) Augustin. de trinitate lib. XIV cap. XV § 21 Op. ed. Venet. tom. XI 256, 257.

19) So Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. II 622—629.

20) In librum sentent. lib. I Dist. III Quaestio IV § 20 t. V 1, 490.

21) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV 371—374, 406, 413.

22) Dorner, Lehre von der Person Christi Bd. II 414.

23) Ritschl a. a. O. S. 305. Erdmann a. a. O. S. 444, 445.

24) In librum sentent. Prol. Quaest. I Scholium § 6—8 Op. tom. V 1, 6, 7, § 18 p. 24.

S. 90. 25) Ritschl a. a. O. S. 308, 309.

26) In librum sentent. lib. I Dist. XLV D E Op. t. V 1373, 1374.
27) Ib. Prol. Quaest. I § 34 tom. V 1, 36, 37. Ritter a. a. O. IV 376.
28) Cf. ib. Lib. I Dist. I Quaest. III § 2 tom. V 1, 202.
29) Ib. Prol. Quaest. I § 24, 25, tom. V 1, p. 29; Quaestio IV § 41 ib. p. 163; in libr. II Dist. XXV.
30) Ib. Prol. Quaest. I § 24, 25, tom. V 1, 29.
31) Ib. Prol. Quaest. IV § 41 tom. V 1, 163, — sunt multae veritates necessariae, quia actus, qui contingenter elicitur, concluditur necessario debere esse talis ad hoc ut sit rectus. De ipso ergo est scientia quantum ad conclusionem demonstratam necessaria, licet in se sit contingens, in quantum elicitur a potentia propria. Reportat. Parisiens. Prol. Quaestio I tom. XI. Erdmann a. a. O. S. 435. S. 91.
32) Ritschl a. a. O. S. 301, 304, 305, 307. S. 92.
33) Thomae Aquin. Summa contra Gentil. I c. VII. In librum Boëthii de trinitate Quaest. II artic. III.
34) Reportat. Parisiens. (Opus Parisiense) IV Dist. XLIII Quaestio III Op. tom. XI.
35) Opus Oxoniense. Prol. Quaestio II Lateralis § 6 Op. tom. V 1, 70, § 7, p. 79. Cf. Prol. Quaestio III § 23, 99. Ritter IV 364. S. 93.
36) Ib. Prol. Quaestio II Scholium § 5 p. 45.
37) L. l. § 7 p. 48.
38) Prol. Quaestio IV § 31, 32. tom. V 1, 149, 150, § 41 p. 163. Erdmann a. a. O. S. 434, 435. S. 94.
39) S. Anmerk. 37. Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica consequuntur in Scriptura tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singillatim cuilibet pertractanti de praeceptis, de consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae secundum Apostolum ad Romanos II scripta est in cordibus nostris. — De credibilibus patet quia nihil credimus de Deo, quod aliquam imperfectionem importet etc.
40) Prol. Quaestio IV Scholium § 42 tom. V 1, 165, Quia haec sunt cognoscibilia certiora illis, sicut objecta, de quibus ponit philosophus scientias practicas etc.
41) S. Anmerk. 37, 39. Ritter a. a. O. IV 366. — Selbst Dogmen wie das von der Trinität sind im Grunde praktisch. Prol. Quaestio IV § 31, § 37, tom. V 1, 149, 150.
42) Prol. Quaestio II Scholium § 7. Patet de trinitate personarum et incarnatione verbi et hujusmodi: nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus de civitate Dei XXII cap. V.

XXIV.

1) Vergl. Maywald, Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit. Berlin 1871, S. 17, 18.
2) Hauréau, De la philosophie scolastique t. II 235. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I 367, § 206. Helfferich, Raimund Lull und die Anfänge der Catalanischen Literatur. Berlin 1858. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. II S. 924 fd. § 244.
3) S. S. 176—179. S. 95.
4) Helfferich a. a. O. 75.
5) Ebd. 76, 83.
6) Hauréau t. I 235.
7) Alani libri quinque de arte seu de articulis catholicae fidei. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus tom. I pars 2 p. 476. S. 96.
8) Ib. Prol. 478. Communes autem notiones sunt hae etc.

9) Ib. 476 — Sed nec miraculorum gratia mihi collata est nec ad vincendas haereses sufficit auctoritates inducere, cum illas moderni haeretici aut prorsus respuant aut pervertant. Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi, ut qui prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene ufficiunt usquequaque.

10) S. oben S. 74. Vergl. über Abälard Bd. I S. 224, Viertes Buch Cap. X.

11) Beiläufig wird aber doch auch hin und wieder an die Märtyrer erinnert, z. B. Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni. Pars II Prol. p. 12, Opera Mogunt. 1729 t. IV — nam mea lex est incepta et multiplicata cum praedicatione et effusione sanguinis beatorum martyrum.

12) Raymundus Lullus de articulis fidei. Ej. Opera ea, quae ad inveniendam ab ipso artem universalem — pertinent. Argentinae 1598 p. 943, 990. Tractatum istum hac intentione fecimus, ut fideles et devoti Christiani attendant, quod cum nulla secta alia a fide Christiana possit probari esse vera nec defendi a sequentibus seu defendentibus eam nec possit fidem christianam rationabiliter impugnare eo quod omnes sint innixae falso et frivolo fundamento, fides autem Christiana non solum possit defendi contra omnes impugnantes eam, sed etiam probari. Cf. p. 942 Rogat etiam Raymundus religiosos et saeculares sapientes, ut videant, si rationes, quas ipse facit contra Saracenos approbando fidem catholicam habeant veritatem, quia si forte aliquis solveret rationes, quae per Saracenos contra fidem catholicam opponuntur, cum tamen ipsas rationes, quae fiunt pro eadem, solvere non valerent, fortificati Saraceni valde literati et sapientes se facerent Christianos. Si quis autem dixerit, quod objectiones, quae possunt fieri contra fidem, possunt solvi per rationes necessarias et probationes, quae possunt fieri pro fide, possunt frangi per rationes necessarias: dicimus, quod implicat contradictionem, quae stare non potest etc. 944. Duodecim principia philosophiae p. 117, 118. Vergl. Disputation. Raymundi Christiani cum Hamar Saraceno pars III 46, I Opera Mogunt. 1729 t. IV. Iste liber factus fuit hac intentione videlicet, ut Christianus et Saracenus per rationes, non per autoritates adinvicem disputarent; nam autoritates calumniantur ratione diversarum expositionum. Ej. liber de gentili et tribus sapientibus l. l. De prologo t. II 1, 5 — et eo quod per autoritates non possumus convenire, tentaremus utrum possemus concordare demonstrativis et necessariis rationibus. — Am Schlusse des Buchs l. l. 94 zweite Spalte kommen die sapientes d. i. der Jude, Moslem und Christ, (nachdem jeder von ihnen den Versuch gemacht, den Heiden, welcher mit ihnen zusammengetroffen war, von der Wahrheit seiner lex zu überzeugen) überein, ihre Unterredungen demnächst fortzusetzen, et tanto tempore duraret nostra disputatio, quousque omnes tres haberemus unum finem tantum et quod inter nos servaremus modum mutui honoris et servitii, ut citius possemus concordare. — Vergl. dagegen Martensen, Glaube und Wissen, Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. XIV S. 441.

S. 97. 13) Raimundi ep. Martène et Durand, Thesaur. Anecdot. t. I 1315. Ej. Disputatio cum Hamar Saraceno. Opera Mogunt. 1729 t. IV 47, 5, Pars III. Liber de quinque sapientibus 50 t. II.

14) S. oben S. 81.

15) Philosophiae principia Op. Argent. 152 wird freilich die Philosophie als ancilla, die Theologie als domina bezeichnet, aber die quaestion. CLVI und CLVII 669, 670 bezeugen die Ebenbürtigkeit beider und in der Ars brevis c. XXIII N. 81 Op. 29 findet sich der Satz Philosophia est

scientia, per quam intellectus se contrahit ad omnes scientias und c. VII 11 der andere Utrum habet tres species videlicet dubitativam affirmativam et negativam, ut intellectus in principio supponat utramque partem esse possibilem et non liget se cum credere quod naturaliter non est suus actus, sed intilligere et ita accipiat illam partem, cum qua habet majus intelligere: nam oportet illam esse veram. Cf. Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis Christianae. Introductio Op. 941.

16) L. l. 942. Cf. Liber mirandarum demonstrationum lib. I cap. I Op. Mogunt. 1729 t. II sed hamo per virtutem Dei habet potestatem intelligendi et demonstrandi et recipiendi veritatem per rationes necessarias.

17) Disputatio Raymundi Lulli et Hamar Saraceni Pars III de ordinatione et fine p. 46 Op. Mogunt. t. IV, s. Anmerk. 12. S. 98.

18) S. Anmerk. 17. Opera Argent. 983 Probavimus majorem veritatem, quae sit vel potest esse quantum ad articulos fidei Christianae, quos veros esse probavimus. — In dem liber de gentili et tribus sapientibus lib. III de fide Christiana Op. Mogunt. t. II p. 41 spricht indessen der Christ vor Beginn der Beweisführung als Cautel den Satz aus: frequenter namque accidit, quod homo sufficienter probet aliquid, quia tamen ille, cui fit probatio, non potest illud intelligere, videtur ei quod de hoc, quod est probabile, nulla probatio detur. Dadurch werden die Anmerk. 15 excerpirten, allgemein lautenden Sätze eingeschränkt.

18a) S. Anmerk. 12, 17. S. 99.

19) Opera Arg. 981 Vigesimo sexto. Et quia fides catholica credit et asserit, ista jam esse facta — — nisi — vel instrumenta in aliqua secta vel scientia.

20) Ib. Quis enim probabit Moysem legem Judaeorum a Deo accepisse et ipsum Moysem eam Judaeis tradidisse, nisi credatur scriptis Judaeorum? — — Quis probabit Romulum condidisse Romam, si non creditur libris et gestis Romanorum et sic discurrendo per omnes scientias et facta praeterita invenietur, quod non possunt probari, quae ab illis, qui dicuntur, factores vel inventores, sint facta vel inventa, si non creditur testibus, si exstant, vel attestationibus testium etc. S. 100.

21) Ib. — et nulla secta ita est vallata roborata attestationibus testium scripturis et instrumentis sicut fides christiana, quam sacrosancta Ecclesia confitetur. Quae est enim secta tot habens testes, quot fides Christiana, pro qua confitenda et testificanda milia milium hominum sunt martirizata immo, quod singulare et mirabile est, nulla secta moriendo fundata est nec multiplicata nec laetatur de morientibus nisi sola fides Christiana. Quae secta tot scripturas tam altas tam multiplices omnes ad unam fidei Christianae veritatem concurrentes habet sicut fides Christiana? etc.

22) Ib. 983 Impossibile est — — transcendere in doctrina. S. 101.

23) L. l. — Deus cum sit summe sapiens et summe bonus sic debet disponere operationes suas, quod in eis non sit confusio et falsitas. Sed si Dominus Jesus nondum venit, Christiani, qui fuerunt et sunt, sunt in errore quantum ad hoc quod nondum venit, quem dicunt venisse, cum ergo probaverimus, quod venire debeat, si nondum venit, quando veniet, non credent in eum Christiani, quia jam credunt eum venisse nec Judaei et Saraceni nec aliqui alii a Christianis credent in eum, quia nulli credunt eum esse debere talem, qualem nos eum esse probavimus; ergo quando veniet, adventus ejus erit ignotus et inutilis etc. 985 Si Dominus Jesus Christus, in quem Christiani credunt et cujus doctrinam amplectuntur, nondum venit: Christiani Judaei Saraceni et quaecunque alia secta est in errore et falsitate — — — sunt in errore. — — Nec aliquis homo habet notitiam de Deo nec aliquis homo est

amicus Dei neque Deus habet populum nec Deus diligit veritatem; eo quod non est sibi cura de manifestatione veritatis nec Deus compatitur hominibus, cum omnes permittat in falsitate persistere etc.

S. 102. 24) Ib. 984 Probatio veritatis articulorum.

25) Vergl. unten Cap. XXVII S. 117.

26) Ars magna de novem subjectis cap. LXIII de fide per principia deducta Op. 469–473.

S. 103. 27) Martensen, Glaube und Wissen, Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. XIV S. 412, 428, 439–445.

S. 104. 28) S. Bd. I S. 164 Drittes Buch Cap. IX.

XXV.

1) S. adversus haeres. lib. III cap. XX § 1, 2, Op. ed. Stieren tom. I 527 lib. IV cap. XIV § 1 Op. 598 lib. IV cap. XXXVIII § 1 Op. 698.

S. 106. 2) De virginibus velandis cap. I. Schwegler, Der Montanismus, Tübingen 1841, S. 34.

3) An einer mir vorschwebenden Stelle, die ich trotz alles Suchens nicht wieder aufgefunden habe.

4) S. Bd. I S. 61.

S. 106. 5) Lipsius, Der Gnosticismus S. 29. Die Erörterung ebend. S. 49–52, welche darauf abzielt, zu zeigen, daß der Gegensatz der Wissenden und Nichtwissenden der primäre gewesen, erst in Abhängigkeit von diesem der „metaphysische" Dualismus hergestellt sei, ist nach meinem Dafürhalten eine irrige. Als noch irriger erscheint mir die Ansicht Rothes, Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens, herausgegeben von Weingarten, Heidelberg 1875, Bd. I S. 141, man habe die Gnostiker lediglich als reflectirende Aufklärer ohne irgend welche ernste religiöse Stimmung, das Sinnlich-Phantastische ihrer Systeme als Erfindung zum Zweck der Stillung der Bedürfnisse der Massen, als Anbequemungen zu beurtheilen, (S. 129, 134).

6) S. Anmerk. 7.

7) Euseb. Demonstratio evangel. lib. III cap. V § 97–100 ed. Dindorf p. 185 § 110 p. 188 cap. VI Praepar. evangel. lib. I cap. I § 12, 13, cap. V. § 2, 3, tom. I 16.

S. 107. 8) S. Bd. I S. 134.

9) Ebend. S. 198 f.

10) S. oben S. 73, 74.

11) Guibert. t. contra Judaeos lib. III cap. V VI Op. ed. d'Achery 276 Habetis ut aestimo pleraque divinarum sententiarum mutationis exempla, in quibus conjicere potestis Deum etsi immutabilem mutabilitati hominum pro ipsorum erudiendis novitatibus mutabiles dedisse sententias. Sicut enim videtis puerulos aliis in infantia rudimentis aliis cum adoleverint documentis imbui ac postquam permaturuerint modo eos severiore disponi; cum senibus vero profundissima quaeque tractari: ita intelligite Deum cum hujus saeculi processibus operatum etc.

12) Dialog. lib. V cap. VII VIII, Marténe et Durand, Thesaur. Anecd. tom. V 953, 954. — Ueber Hugo von St. Victor s. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche S. 117.

XXVI.

1) Guilelmi Alverni tractatus de fide et legibus. De legibus cap. I Op. Parisiis 1674, tom. I 23 D zweite Spalte Comparatione timoris, qui utique puerilis est, et elementarius seu alphabetarius (vergl. Lessings

sämmtl. Werke, von Lachmann Bd. X 319, 320), ut ita dicamus, sapientia, ipsa dilectio honorabilis est. 22 D erste Spalte. Cum enim populus Hebraeorum vix alphabetum naturalis honestatis capere sufficeret etc.

2) Ib. 24 erste und zweite Spalte 25 A erste Spalte. S. 108.

3) Ib. 24 H erste Sp. F zweite Sp. Unde nec philosophiae operam dare illis temporibus ausi sunt etc. Postquam autem Chaldaeis sive Babyloniis et genti Arabum commixti sunt: et miscuerunt se studiis eorum et philosophiae et secuti sunt opiniones philosophorum etc. Hinc est quod facti sunt in lege erronei et in fide Abrahae haeretici, maxime postquam regnum Saracenorum diffusum est super habitationem eorum. — — Hinc est quod pauci veri Judaei hoc est, qui non in parte aliqua credulitatis suae Saraceni sunt aut Aristotelicis consentientes erroribus in terra Saracenorum inveniuntur de his, qui inter philosophos commorantur etc.

4) Ib. 24 zweite Spalte E F H. Voluit ergo Deus etc. — Vergl. de leg. cap. II III. S. 109.

5) Indem der Verfasser zuerst die Gesetzgebung des Pentateuchs lediglich auf göttliche Offenbarung zurückführt s. Anmerk. 2, 4, später S. 25 D erste Spalte. Sciebat namque legislator etc. von den weisen Absichten Mose's als Gesetzgebers (vergl. de legib. cap. I Op. tom. I 18 zweite Spalte letzte Zeile. Unde lex Hebraeorum et Dei dicitur et Moysis etc.) redet, entwickelt er mittelbar die oben dargelegten Gedanken — Hermann Schultz, Alttestamentliche Theologie I 325 326, Diestel, Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. XIV 247.

6) Ib. cap. XV Op. 46 G H zweite Spalte 47 A.

7) Ib. cap. I Op. 24 F zweite Spalte. Dedit etiam occasionem etc.

8) Ib. 24 F.

9) Bd. I S. 198 f.

10) Guil. Al. l. l. cap. I Op. 22 C D erste Spalte. Omnia enim illa innata sunt et inscripta naturaliter humano cordi. Quia igitur Evangelica perfectio naturalem non evacuavit (vergl. die ganz entgegengesetzte Lehre Anmerk. 23), sed gratuitam addidit — —: evangelica igitur honestas utramque continet naturalem scilicet, quae est veteris legis moralitas, et gratuitam, quae propria est evangelica superadditio et complementum etc. 22 A Quia igitur evangelium proprie lex est etc. Manifestum est solum Evangelium legem esse integrae honestatis etc. Vetus enim lex imperfecta (im Vergleich mit dem natürlichen Sittengesetze) etc. Nihil ad perfectum adduxit lex (veteris testamenti) etc. — Vide ne erres in nomine evangelii — — praetermisit 23 C zweite Spalte. S. 110.

11) Ib. 23 B C zweite Spalte cap. XX Op. 54.

12) Ib. cap. XVIII Op. 50.

13) De fide cap. II Op. I 11 E F G. cf. ib. 593. S. 111.

14) L. l. u. 4 E zweite Spalte Amplius quis dubitat etc. — (Cf. Thom. Aquin. Compendium theol. cap. I Op. ed. Antwerp. t. XVII 9.)

15) Ib. de fide cap. II Op. t. I 10.

16) Ib. cap. I Op. I 4 F G. S. 112.

17) S. Anmerk. 18.

18) L. l. cap. I Op. t. I 4 H erste Spalte Quoniam manifestum est communitati hominum non posse satisfieri probationibus etc. Ib. G. zweite Spalte.

19) Ib. cap. I Op. t. I 3 D zweite Spalte 7 C erste Spalte Declaravimus etiam etc. cap. II ib. 11 G zweite Spalte.

20) Ib. c. I Op. t. I 5 A B erste Spalte B zweite Spalte.

21) Ib. t. I 5 B C zweite Spalte Apparet igitur etc.

22) S. Anmerk. 20, 21.

23) L. l. Op. t. I 3 H erste Spalte Quia igitur etc.

24) De fide cap. I Op. 18 erste Spalte E Apparet ex hoc, quia quidquid credit ecclesia catholica in articulis fidei suae Deo testificante credit: quare etiam si erraret in aliquo (quod tamen impossibile est) non ei esset imputandum, sed Deo testificanti (!); secure igitur sola credit, quae Deum sola testem habet credulitatis suae etc.

25) S. Anmerk. 23 u. a. a. O. 6 H zweite Spalte: Lumen autem fidei omnia lumina adeo obfuscat et obtundit, ut sola veritas sacrificii (unmittelbar vorher ist von der Abendmahlsfeier die Rede gewesen) pura et integra sit in corde credentis. 7 A erste Spalte: Apparet autem ex his, quia fides haec est digna Deo credulitas — — — a rege regum recipiat.

S.113. 26) S. Anmerk. 10.

27) De legibus cap. I Op. t. I 22 B zweite Spalte Quod autem lex ista (sc. naturalis) aeterna sit et evangelium aeternum et mandata aeterna, facile est declarare. 19 D zweite Spalte Manifestum est — — — aut prohibitio 20 C erste Spalte. — Ebd. D. — 20 A zweite Spalte. Et haec lex est jus divinum, hoc est divina autoritate humano generi impositum et ejus inscriptione quasi digito suo inscriptum et est ejus jus naturale, quia naturaliter cum hominibus et in eis nascitur et naturam humanam inseparabiliter comitatur. Et ideo vere lex est, quia lex est simpliciter semper etc. Ex quo manifestum est, quia praecepta vel prohibitiones quaecunque fiunt vel facta sunt, praeter hanc non sunt lex simpliciter, sed etc. Amplius. Quoniam quod naturale et quod per se tale, magis tale. Manifestum est, quia quod in anima est naturaliter magis est lex et magis proprie quam quod est in scripto vel in voce(!).

S.114. 28) De legib. cap. I Op. t. I 28 H erste Spalte und zweite Spalte.

XXVII.

S.115. 1) Vergl. die Stelle de gentili et tribus sapientibus de narratione p. 5 Raymundi Lulli Opera Mogunt. 1729 t. II, wo einer der sapientes das von den beiden anderen beifällig aufgenommene Bekenntniß ablegt quam magnum bonum foret istud, si — — possemus esse in una lege et in una fide omnes, qui vivimus in hoc mundo etc. Considerate, Domini, dixit ille sapiens suis sociis, quot sunt damna, quae sequuntur eo quod omnes homines non habent tantum unam fidem etc.

2) De novem subjectis. De fide per regulas deducta cap. LXIII Raymundi Lulli Opera Argent. 472 Illa fides, quae plus credit esse aequalitatem in rationibus Dei, oportet quod sit vera. Ib. oben. Et ideo lex illa oportet ut sit vera, in qua fides est altior in veritate etc. Cf. Art. mag. Pars IX cap. XXXIV ib. 414 P. VIII cap. I ib. 326, 327. Cf. vita Raym. L. cap. III Acta S. S. Mens. Jun. t. V 664.

3) De novem subjectis de fide cap. LXIII — et magis contra peccata. De articulis fidei ib. 942. S. Anmerk. 12.

S.116. 4) De novem subjectis Cap. LXIII Op. 469. De articulis fidei. Probatio veritatis articulorum ib. 984.

5) De novem subjectis cap. LXIII Op. 472 Et in isto passu etc. ib. 479 Prima causa plus potest quam secundaria etc. — — Deus est intelligibilis per suam naturam etc.

6) L. l. Fides cum veritate est habitus intellectus etc. — Fides est habitus a Deo datus etc. 469 — ut videamus, per quem modum fides est superius, intellectus inferius etc. 470. Et ipse causat, quod intellectus humanus intelligat multum per naturam, Deo habituante illum de fide etc.

7) Ib. und cap. LXIV Op. 473 Ad quod discendum est etc. 470 Et tunc intellectus adscendit ad illum gradum intelligendo etc.

8) De articulis fidei ib. 942 Cum enim Deus sit summa veritas etc. 983 Impossibile enim est optimam et altissimam veritatem inveniri et doceri a pejore et infirmiore homine etc.

9) Ib. 471 Et ideo veritas est principium fidei et intellectui commune.

10) Ib. 472 Et in isto passu cognoscit intellectus, quae fides est major et verior, illa habente majorem virtutem et majus objectum. Illa fides, quae plus credit esse aequalitatem in rationibus Dei oportet, quod sit vera. — De articulis fidei ib. 942 oben Cum enim Deus sit summa veritas et summa sapientia, quae non fallit nec fallitur, dicit illa esse, ergo est verissimum.

11) L. l. und 983 Impossibile est etc. De novem subjectis. 471 Fides cum veritate etc.

12) De articulis fidei ib. 942 Cum enim fides Catholica jubeat etc.

13) S. oben S. 101—104. S.117.

14) Die Aussage, die lex Saracenorum sei falsch, häufig in der Disputatio Raymundi Lulli et Hamar Saraceni, s. z. B. p. 34 Pars II — sed dico quod Lex Saracenorum sit falsa etc. Vergl. Anm. 19. S.118.

15) Anerkannt in den Sätzen de novem subjectis. Opera Argent. 472 Illa fides, quae plus credit etc.; — in qua fides est altior etc.

16) Vergl. Disputat. Raymundi Lulli et Hamar Saraceni secundae partis pars II p. 35 zweite Spalte Opera Mogunt. 1729 tom. IV Manifestum est, quod dicantur tres leges et non plures.

17) Das ist der Grundgedanke des Autors in allen hierher gehörigen Schriften.

18) Vergl. de articulis fidei. Opera Arg. 990, 991 Causa finalis hujus instructionis. S.119.

19) Disputat. Raym. L. et Hamar Sarac. secundae partis p. II 34, 35 u. öf. Op. tom. IV. — Dagegen ist in der XXI Anmk. 12 angeführten Stelle aus dem lib. de gentili et trib. sapient. der Grundsatz der Nothwendigkeit der gemeinsamen Vereinbarung und der Toleranz ausgesprochen.

20) Vita Raym. L. Acta S. S. Mens. Jun. tom. V 665 cap. III § 21.

21) Ibid. Disputat. R. et Ham. S. zu Anfang — qui praedictus Raymundus ivit ad quandam urbem Saracenorum, cujus nomen erat Bugia, in qua ipse praedicando et laudando sanctam catholicam fidem in platea a Saracenis fuit captus percussus et in carcerem positus etc.

22) Nur wenige Saracenen in Bugia gingen auf die vorgeschlagene Disputation ein, a. a. O. S.120.

23) cf. Disput. Raym. L. et Hamar l. l. cap. III de virtutibus. Virtutes cardinales possunt haberi a quolibet homine per se sive sit fidelis sive infidelis. S.121.

24) S. Bd. I S. 198 Viertes Buch Cap. IV.

25) Ebend. S. 252.

26) Rhabanus Maurus adversus Judaeos. Martène et Durand Thesaur. tom. V.

27) S. 318 Viertes Buch Cap. IV Anmk. 6. S.122.

28) Opera ined. ed. Brewer 53, 344, 427 s. oben S. 76 Charles, Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines Paris. 1861 p. 150, 151, 247.

29) Disputatio Raymundi Lulli et Hamar Saraceni Pars III de ordinatione vel de fine libri p. 46 Op. ed. Mogunt. tom. IV. Ib. — inde est quod si unus Saracenus fit Christianus, decem Christiani et plures fiunt Saraceni.

30) S. Cap. XXVI Anmerk. 27.

31) Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Bd. III S. 24.

32) S. Buch VI Cap. II S. 135, 136.

Sechstes Buch.

I.

S. 127. 1) Guilelm. Alvernens. de legibus cap. XX Op. tom. I 54 E, F. — Vergl. das Urtheil bei Raymund. Martini, Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos Paris. 1661 Part. prim. cap. I p. 154 Viam verae fidei et veritatis errantium turba licet quodammodo incomprehensibilis et infinita potest tamen quodammodo sub duplici distinctione concludi. Quicunque enim a fidei veritate exorbitant, vel sunt habentes legem vel minime legem nisi naturalem habentes. Porro qui non habent legem quanquam et ii sunt infiniti etc.

2) Guilelm. Alvern. l. l. F.

S. 1.8. 3) Ib. G. De hac autem distinctione non multum cures, quia non valde scrutatus videtur fuisse leges, qui eas hoc modo distinxit etc.

4) Ib. Alii vero diversitatem legum attribuunt caelis et stellis etc. Cf. cap. XXV l. l. 78 F, G, H.

5) Ib. 55 A. erste Spalte — et ipsa civitas etiam fundata dicitur in ortu sive assensu Leonis etc. **Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom,** Bd. III S. 103—118.

6) Guilelm. Alvern. l. l. 55 B. Sectarum vero particularium id est haeresium, quae sunt praeter istas leges, dicunt causas esse conjunctiones et participationes planetarum invicem etc.

S. 129. 7) Ib. cap. XX Op. 54—57, cap. XXIV ib. 67, cap. XXV ib. 77. — **Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts. Wien** 1873.

8) Ib. cap. XXV Op. 78 F erste Spalte. — (Cf. Thomae Aquin. Opera ed. Antwerp. XVIII, 65 Opusc. VI f. Anmk. 11.)

S 130. 9) Ib. 78 E. Sectas etiam et leges et artificia virtutesque et vitia eisdem distribuerunt etc.

10) Ib. cap. XXV Anf. — impietatem idololatriae 77 B zweite Spalte Ut deitas etc.

S. 131. 11) Thomae Aquinat. Compendium theol. cap. CXXXVII Op. ed. Antwerp. tom. XVII 26 hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua effectus istos contingere dicebant. Opusc. VI ib. 65 Licet autem haec sunt horribilia, sunt tamen aliqui, qui frequenter incidunt in istas quattuor causas. Et licet non ore aut corde, tamen factis ostendunt se credere plures Deos. Nam qui credunt, quod corpora caelestia possunt in voluntatem hominis imprimere et qui factis suis certa accipiunt tempora, ii ponunt corpora caelestia esse Deos et aliis dominari facientes astrolabia etc. Das Opusc. XVIII de fato ib. 203 sagt nicht ausdrücklich, daß es Irrthümer der Zeitgenossen zu bekämpfen beabsichtigt.

12) Roger. Bacon. Compendium studii cap. IV Opera inedita ed.

Brewer Lond. p. 422 Voluntas igitur inducitur, licet non cogatur. Sed a caelo est origo complexionis radicalis per constellationem in conceptione et nativitate etc. Vorher Nam liberum arbitrium non potest cogi, tamen excitatur fortiter per complexionem corporis et caeli. Propter quod videmus, quod habitantes sub diversis locis caeli per universum mundum habent diversos mores et consuetudines et negotia — — sicut conspicimus fide oculata et nos per experientiam in nobis et aliis videmus, quod omnes homines sequuntur libenter inclinationes suarum complexionum sive in vitiis sive in virtutibus etc. Dies und das Folgende erläutert aber lediglich der schon p. 421 unten 422 oben ausgesprochene Satz Et hujusmodi leges investigantur per conjunctiones planetarum, secundum quod inclinant corda humana secundum diversitatem complexionum hominum; quae complexiones per caelestia variantur.

13) S. den Bericht bei Guilelm. Alvern. de legibus cap. XXI zu S. 131. Anfang Op. tom. I 57.

II.

1) Guilm. Alv. l. l. s. I Anmerk. 13 Hujus erroris una causa est, quae multos exagitat atque confundit etc.

2) Vergl. Band I S. 191 fd. S. 132.

3) S. oben S. 32 vergl. S. 23 unten.

4) Ebend. S. 26 vergl. S. 61.

5) Guilelm. Alvern. l. l. Praesumptio etiam videri potest, ut pauci S. 133. Christiani se solos arbitrentur salvandos, tota residua multitudine hominum videlicet malorum Christianorum, qui longe plures sunt quam boni et deinde Judaeorum Saracenorum atque paganorum sive idololatrarum in perditione relicta etc. — Vergl. die apologetischen Erörterungen ebend. 59 D erste Spalte 582 erste Sp.

6) Ib. 57 D erste Sp. Ad quid, inquiunt, tam paucos elegit Dei misericordia ad salutem etc. 57 A zweite Sp. At videtur conveniens regi regum et domino saeculorum, ut plures habeat in carcere vinctos, plures ad patibulum affixos tormentisque traditos quam habeat sibi famulantes et subditos? — —; num infernus, qui longe minor est, capere sufficiat etiam cum daemonibus totam multitudinem damnatorum? Ib. B Sic quid aliud creando eos voluisse facere videri potest quam igni infernali de ipsis pabulum ministrare? Vergl. oben S. 60, 61.

7) Ib. c. XXI Anf. — in eum errorem devenerunt, ut credant unumquemque in sua fide vel lege seu secta salvari, dummodo credat eam esse bonam et a Deo ipsique placere, quod facit etc.

8) Vergl. Schleiermachers Reden über die Religion.

9) S. Anmerk. 7. S. 134.

10) Lessings Nathan. Sämmtliche Werke herausgegeben von Lachmann S. 135. Bd. II S. 281.

11) S. S. 123.

III.

1) S. Bd. I S. 173 Buch III Cap. XIII. S. 137.

2) S. oben S. 19.

3) S. Buch VII Cap. XII S. 218.

4) Krönlein, Theolog. Studien und Kritiken Jahrgang 1847 S. 302, S. 317. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter Bd. I S. 184.

Hauréau, De la philosophie scolastique tom. I 414. — Munk, Mélanges de la philosophie arabe et juive p. 291 cf. 481 155 über den möglichen Einfluß des Avicebron (d. i. des Juden Ibn Gabirol) auf David. Charles, Roger Bacon 172.

5) S. oben S. 53.

6) Rogeri Bacon. Opus tertium cap. IX Op. ined. ed. Brewer 30 Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis etc. Vergl. cap. XXIII Op. 74.

7) Renan, Averroes 316 s.

8) Ebd. 58.

S. 138. 9) Gregorii IX ep. ad dilectos filios universos doctores et magistros theologiae Parisius docentes (C. du Plessis d'Argentré tom. I 137 ed. nova Paris. 1755) Raynald. Annal. eccles. ad a. 1228 N. 29—31 dat. 7. Juli.

10) Ib. — quidam apud vos — — theophanti. — — — Profecto scientiae naturalium plus debito insistendo etc. — — Dicant praesumtores hujusmodi, qui doctrinam naturalem amplexantes etc. — — — et dum fidem conantur plus debito ratione astruere naturali etc. — — Dicant hujusmodi naturalium sectatores etc.

11) S. Anmerk. 10.

12) Ep. Greg. l. — ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti redigunt caput in caudam et ancillae cogunt famulari reginam etc.

13) Ib. § 31 praecipimus, quatenus — — delectentur.

14) Die Anmerk. 17 anzuführende Urkunde vom Jahre 1240 setzt voraus, daß die neuen Lehren bereits in dem vorhergehenden Jahre vorgetragen seien; dagegen Matthäus Paris erzählt das Ereigniß zum Jahre 1243.

15) Matth. Paris monachi Albanensis historia major ed. Wats Londini 1640 p. 612 du Plessis d'Argentré l. l. 187 Istis quoque temporibus (p. 598 anno gratiae MCCXLIII, qui est annus regni Regis Henrici III. vicesimus septimus) videlicet post festum sancti Michaelis, ut moris est, studiis scholarum et scholarium reflorentibus etc. s. Anmerk. 16.

S. 139. 16) Ib. incipiebant magistri theologiae, praecipue tamen praecipui Praedicatorum et Minorum lectores disputare et disserere subtilius et celsius quam decuit aut expedivit. — cf. Guilelmi de Sancto amore tr. de periculis novissimorum temporum cap. XIV Brown Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum Londini 1690 37um Signum est, quod veri apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis. Illi ergo praedicatores, qui hujusmodi rationibus innituntur, non sunt veri apostoli, sed pseudoapostoli.

17) Du Plessis d'Argentré l. l. 186 Hi sunt errores — — reperti in quibusdam scriptis etc. 187 Data fuit haec sententia Parisius anno Domini 1240 in octava Epiphaniae.

18) Matth. Paris. l. l. — et disserere subtilius et celsius etc.

IV.

S. 140. 1) S. oben S. 107.

2) S. 53.

3) Hauréau, De la philosophie scolastique tom. I 433. Renan, Averroes et l'Averroism. 226—229. Jourdain, La philosophie de Thomas d'Aquin. tom. I 50. Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, Wien 1873, S. 32—36. S. 39, 40.

4) Gregorii IX ep. ad capitulum Parisiense, dat. vom 8. April 1228. Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque Imperiale, t. XXI 1 204—208. — Das Biographische berichtigende Notizen ebend. S. 194. Potthast Regesta pontificum Romanorum t. I 704, N. 8169 giebt irrig den 10. April an.

5) Bulaeus, Historia Universitatis Paris. tom. III 132. Crevier, Histoire de l'université de Paris, tom. II 337—341. — Studentenraufereien waren überhaupt nichts Ungewöhnliches in Paris s. Springer, Paris im dreizehnten Jahrhundert, Leipzig 1856, S. 64., S. 134 Anmerk. 192. Die interessante Urkunde bei Bulaeus l. l. III 95 hier dem J. 1218 eingereiht, gehört dem 11. Januar des J. 1269 an. Guerard, Cartulaire de l'église de Nôtre Dame I 161. Frequens et assidua insinuatio circumstrepit, quod nonnulli clerici et sodales — — sunt Parisius, qui vitam scholasticam ducere se fingentes illicitos et facinorosos actus sepe et sepius armorum confidencia confisi perpetrant et exercent videlicet quod de die et nocte multos vulnerant etc. — Les olim ou registres des arrêts rendus par la cour du Roi tom. II 278 a. 1288 N. IX.

6) Bulaeus III 132. Raynald ad annum 1229 § 52. Crévier t. II S. 141. 342—343.

7) Bei Raynald. ad annum 1229 § 53.

8) Potthast Reg. N. 8707, 8708, 8709, 8710, 8722, 8735, 8736, 8737.

9) Crévier II 357, 360, 361—363. Potthast N. 10425, dat. vom 5. August 1237, N. 10446, dat. vom 7. September 1237.

10) Bulaeus III 141. — (Vergl. damit den Brief Honorius III. vom 31. Mai 1222 Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque Imperiale tom. XXI deuxième partie 185.)

11) Ib. III 159, dat. vom 12. Juni 1237. Am Schlusse Et si ex- S. 142. communicationis aut suspensionis aut interdicti sententia fuerit promulgata, ipso jure sit irrita et inanis praesentibus literis, post septennium non valituris.

12) S. cap. III Anmerk. 17. Renan, Averroes 267 Jourdain, La philosophie de Thomas d'Aquin tom. I 51.

13) Du Plessis d'Argentré tom. I 186 N. 4 Quod multae veritates fuerunt ab aeterno, quae non sunt ipse Deus. (Opposita veritas, quod una sola veritas fuit ab aeterno, quae est Deus et quod nulla veritas fuit ab aeterno, quae non sit illa veritas). N. 5 Quod primum nunc et creatio passio, non sunt creator vel creatura. (Opposita veritas: quod sunt creatura. Maxima Bibliotheca Patrum XXV 329 erste Sp. Contra quod credendum est, quod principium est creator, passio est creatura).

14) Wie durch die Thatsache bewiesen wird, daß die im Jahre 1240 S. 143. (s. N. 5 im Anmerk. 13) verworfene Lehre im Jahre 1277 abermals verworfen wird, du Plessis d'Argentré tom. 196 erste Sp. c. XI N. 6 p. 197, N. 26.

15) Renan, Averroes 225 § V. Artikel vom J. 1240 du Plessis d'Arg. I 188 cap. V N. 1 Quod intellectus omnium hominum est unus et idem in numero. Artikel vom J. 1277 ebend. 177 N. 32, 193, cap. VIII N. 6, 194, cap. IX N. 22.

16) Guilelm. Alvern. de universo part. primae pars I cap. XXVI Op. I 619 Werner a. a. O. S. 32—36, 39, 40. Renan, Averroes 133—136.

17) Rogeri Baconis Op. tert. cap. XXIII Op. ined. ed Brewer Nam omnes moderni dicunt, quod intellectus agens in animas nostras et illuminans eas est pars animae, ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis; et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam et non habet eam de se; sed quando recipit species rerum, et agens influit et illuminat ipsum, tunc nascitur scientia in eo; et hoc est verum. Sed falsum est, quod agens sit pars animae. Nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi (cf. Op. maj. 26) ostendo per auctoritates et rationes sufficientes. Et omnes sapientes antiqui (!) et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra dixerunt, quod fuit Deus. Unde ego bis audivi venerabilem antistitem Parisiensis ecclesiae dominum Guillielmum Alvernensem congregata universitate coram eo reprobare eos et dispu-

tare cum eis; et probavit per aliquas rationes, quas pono, quod omnes erraverunt.

18) S. Anmerk. 15.

19) Du Plessis d'Argentré tom. I 158.

20) Ib. Cum Joannes de Brescain clericus coram Domino Episcopo Cancellario et magistris theologiae Parisiensis quosdam errores, quos dogmatizaverat in Logicis — — in jure confessus abjurasset etc.

21) Ib. essetque eidem propter hoc in civitate Parisiensi de caetero docendi facultas interdicta, quoniam dictos errores non revocabat nec impugnabat, sed potius excusare et palliare conabatur etc.

22) Ib. — publice in scholis coram triginta magistris respondendo dixit, lucem creatam esse minimum in genere substantiae etc.

23) Potthast, Regesta Pontificum Romanorum t. II p. 1284.

S. 144. 24) Du Plessis d'Argentré l. l. — aliqua de his, quae sibi imponebantur, confessus est in jure (vor Gericht) se dixisse, sed sub alio intellectu; aliqua vero sub aliis praedicatis et alio intellectu et etiam abjurasse.

25) Ib. 158 — ex praesumtione quorundam, qui theologica logicis inserentes non intelligunt neque quae loquuntur neque de quibus affirmant etc. 159 quandoquidem logici theologice et theologi philosophice.

26) Ib. 158 Interdicentes etiam — — exivisse.

27) Ib. 159 Universitatem vestram monemus etc.

S. 145. 28) S. unten Cap. VII Anmerk. 11 S. 346.

V.

1) Guilel. de Thoco Vita S. Thomae Aquin. Acta S. S. Mensis Martii tom. I 666 N. 19 quem errorem cum essent scholares Golardiae imitantes, qui Averrois erant communiter sectantes etc. Schon Quétif und Echard, Scriptor. Ord. Praedicat. tom. I 334 haben Garlandiae verbessert unter Zustimmung Renans, Averroes 270. Garlandia feodum est in urbe Parisiorum, in quo est vicus stramineus Gallice de fouarre celebris olim, quod in eo solo philosophiae professores omnes docerent. S. den Plan der Stadt Paris bei Springer, Paris im dreizehnten Jahrhundert, Leipzig 1856. — Dictionarius magistri de Garlandia aus dem elften Jahrhundert beigegeben dem Rôle de la taille imposé sur les habitants de Paris in der Collection de documents inédits etc. p. 585, Paris 1837.

S. 146. 2) Du Plessis d'Argentré tom. I 188 erste Spalte post festum B. Nicolai hiemalis nach Ms. Sarbonn. 395, 591 Bibliotheca maxima patrum Lugduni tom. XXV 329 ante festum. (Renan, Averroes 268, 269.)

3) L. l. Die Sätze 1, 4, 5, 6, 10, 11, 12.

4) L. l. tom. I 174 erste Spalte. Vergl. Anmerk. 6.

5) S. Anmerk. 6.

6) L. l. 174 Omnes et singuli magistri logicalis scientiae seu etiam naturalis Parisius professores, qui statutum et ordinationem super separatione nationum deliberatione provida factam venerabilis Patris D. Simonis, divina permissione tituli S. Caeciliae Presbyteri Cardinalis, apostolicae sedis legati, tenent etc. — (Bulaeus, historia Universit. Paris. III 398, Crévier tom. II 44.)

S. 147. 7) L. l. die Veneris praecedente diem dominicam, qua cantatur Laetare Jerusalem convocatis propter hoc magistris omnibus et singulis in Ecclesia S. Genovevae etc.

8) — quod nullus magister — — aliquam quaestionem pure theologicam utpote de trinitate et incarnatione sicque de consimilibus omnibus determinare seu etiam disputare praesumat, tamquam sibi determinatos

limites transgrediens etc. — — Statuimus insuper et ordinamus, quod si quaestionem aliquam, quae fidem videatur attingere, simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit etc.

9) Budinszky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876, S. 34.

10) L. l. 174 zweite Spalte.

11) Potthast l. l. tom. II 1710. Köhler, Vollständige Nachricht von Papst Johann XXI., Göttingen 1760. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom V 467. Vergl. Anmerk. 13.

12) Potthast l. l. Hauréau, De la philosophie scolastique tom. II 241. Stöckl, Geschichte der Philosophie im Mittelalter II 735. S. 148.

13) Salimbene Chronic. p. 131.

14) S. S. 217.

15) S. S. 205 Buch VII Cap. VIII.

16) Bei Raynald. ad a 1277 N. 10, dat. Viterbii XV Kalend. Febr. 1277, ebenso bei Bulaeus l. l. III 431; bei du Plessis d'Argentré tom. I 175, dat. V Kalend. Februar.

VI.

1) Gregorii IX. ep. vom 24. November 1229. Raynald ad a. 1229 N. 53 Condemnatio Joannis de Brescain bei du Plessis d'Argentré l. l. 158 im J. 1247. Ep Joannis XXI, Cap. V Anmerk. 16.

2) Gotefredus de Fontibus (s. Anmerk. 6) Quodlib. XII quaest. V du Plessis d'Argentré l. l. I 216 — quia pro tempore isto, pro quo editi sunt, plures et praecipue artistae circa materias istorum articulorum sine termino rationis se ipsos nimium effundebant; et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores.

3) S. Anmerk. 6. S. 149.

4) Du Plessis d'Arg. l. l. I 188 cap. VI de consilio magistrorum theologiae. Rescript. Stephani ib. 176 tam praelatorum quam do torum sacrae paginae et aliorum prudentium virorum communicato consilio. Gotefredus de Fontibus (Anmerk. 6) de consensu sapientum.

5) S. die chronologische Erörterung bei du Plessis I 176 Anmerk. H.

6) Den widerspruchsvollen Charakter des Verdammungs-Decrets aus der Art, wie die Versammlung zusammengesetzt war, zu erklären, ist die Aufgabe. Wir bringen zunächst die Notizen zeitgenössischer Autoren bei. — Heinrich von Gent (Histoire litéraire de la France t. XX 144. Hauréau, De la philosophie scolastique t. II 263. Stöckl, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie Bd. II 738. Jourdain, La philosophie de Thomas d'Aquin t. II 48) berichtet, daß er selbst Mitglied der Versammlung gewesen sei, überdies über die Motive der Formulirung einiger Artikel. Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemnis. Venundatur ab Jadoco Badio Ascensio Fol. XXXV[b], XXXVI[b]. Et ne incauta locutio simplice pertrahat in errorem, pontificalis sententia distincte talia fieri prohibet et tales articulos totaliter condemnat, excommunicans omnes, qui dictos errores vel aliquem de istis dogmatizaverit aut sustinere vel defendere praesumpserit quoquomodo. Dico igitur secundum istam pontificalem determinationem angelum. — — — esse in loco (s. du Plessis d'Agentré, coll. tom. I. 192 cap. VII. artic. 25.) In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter (!) concedentes quod substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundum substantiam. Et consimili ratione verum est indubitanter etc. etc. Quod si verum sit, in hoc intelligendo deficio, sicut et in pluribus aliis etc. Ib Quaestio S. 150.

VIII Fol. XXXIII^b. Unde et inter erroneos articulos nuper ab episcopo Parisiensi damnatos est ista positio etc. Es folgt nun die verhältnißmäßig apologetische Besprechung dreier Thomistischer (s. Anmerk. 10) hier ebenfalls als irrig bezeichneter Sätze, die in Vergleich mit der freien Kritik, welche Heinrich sonst in Bezug auf die Lehre seines größeren Mitschülers übt, um so bedeutsamer ist. — In der zuerst angeführten Stelle wird überdies bezeugt, daß die Uebereinstimmung in Betreff der Verwerflichkeit der Artikel eine sehr relative, wesentlich durch die Rücksicht auf die Zeitumstände motivirte gewesen sei. — Noch einmal gedenkt er unserer Sätze Quodlib. V Quaestio V Fol. CLVIII In contrarium est illud, quod dicit quidam articulus condemnatus a Stephano quondam episcopo Parisiensi, qui dicit sic: quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso, error (cf. d'Argentré l. l. cap. VI N. 25 p. 189. Error sive intelligitur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem liberi arbitrii sive de necessitate immutabilitatis, quia ponit impossibilitatem aliter faciendi) etc. — Weitläufiger äußert sich der ebenfalls gleichzeitige Gottfried von Fontaines (Hauréau a. a. O. II 291—306, Jourdain a. a. O. II 126, Werner, Der heil. Thomas von Aquino I 863, Quétif et Échard, Script. Ordin. Praedicat. tom. I 295 Histoire litéraire de la France ouvrage commencé par des religieux benedictins de la congregation de St. Maur et continué par des membres de l'institut tom. XXI 547) in den bisher ungedruckten Quodlibetis, aus denen indessen Quétif u. Échard tom. I 296, du Plessis d'Argentré l. l. tom I 213—216 die hierher gehörigen Stellen excerpirt haben. In diesen lesen wir die schärfsten, wenn gleich durch Wiederholungen ermüdenden Urtheile über den bischöflichen Erlaß. Die darin numerirten Artikel, vorgeblich de consensu sapientum formulirt, sind nichtsdestoweniger der Verbesserung höchst bedürftig. Einige sind „umöglich", wenigstens dem strengen Wortlaut nach gar nicht zu verstehen, man muß den Sinn errathen (214 erste Spalte Mitte, 215 erste Sp. quod non possunt rationabiliter sustineri, nisi exponantur aliquo modo aliter, quam praetendere videtur superficies literae, sicut jacet), andere offenbar falsch, andere endlich widersprechen sich unter einander selbst. Wird die Geltung derselben aufrecht erhalten, so entstehen dadurch geradezu Scandala. Ueber Dinge, über die man ohne Gefährdung des Glaubens und der guten Sitte so oder anders denken kann, Streitfragen, welche man nicht ein für alle Male entscheiden kann, voreilig entscheiden, heißt die Erkenntniß der Wahrheit hindern. Nicht das Stereotype oder Traditionelle der Doctrin, sondern die Freiheit der disputatorischen Erörterung fördert dieselbe (214 erste Spalte Primum patet, quia etc. 215 zweite Sp. Nec debent reputari leges etc.). In Widerspruch mit diesem Grundsatz ist man im Jahre 1277 verfahren; man hat die Freiheit der wissenschaftlichen Lehre willkührlich eingeschränkt, den Aufschwung des Studiums gelähmt. Manche Jünglinge werden davon abgeschreckt werden. — Will man das verhüten, so muß eine Remedur eintreten. Diese anzuwenden, ist um so unbedenklicher, da es bekannt ist, daß diese Artikel in Rücksicht auf damals in Paris vorhandene verderbliche Tendenzen (s. Anmerk. 2), unter Voraussetzung von Zuständen formulirt worden sind, welche jetzt nicht mehr bestehen. Von der Nothwendigkeit einer Verbesserung zu überzeugen, ist die Absicht des Verfassers, der dagegen über den Hergang der Dinge auf der Versammlung zu berichten unterläßt. Auch Aegidius von Colonna (Gilles de Rome, Hauréau a. a. O. II 285, 291, Jourdain II 126, Stöckl, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie II 766, Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers, Leipzig 1874, S. 139, 140), dessen Urtheil grade in dieser Angelegenheit um so bedeutsamer ist, als er entschieden auf Seiten der Anti-Averroisten steht (s. das von Renan, Averroes p. 467—470 mitgetheilte Capitulum quartum de collectione errorum Averrois commentatoris) spricht in erregtem Tone Quodlibet II Quaestio VII (bei du Plessis

d'Argentré tom. I 213 zweite Spalte unten) über die Zweideutigkeit der Artikel: „sie hätten mit größerer Besonnenheit abgefaßt sein sollen"; sie gelten ihm als unverbindlich, dem Papste Honorius IV. dagegen noch als verbindlich, wie der dem Aegidius im J. 1285 zugemuthete Widerruf zeigt Honorii IV. ep. Raynald. ad a. 1285 N. 76). Ob er aber auch von Differenzen der Berather etwas gewußt hat? Wären die Worte, welche Johann Picus als von ihm herrührende anführt „Quia fuerunt facti non convocatis omnibus Doctoribus Parisiensibus, sed ad requisitionem captiosorum, welche in seinen Schriften nicht nachweisbar sind (du Plessis d'Argentré tom. I 213) mündlich (s. ebendas. 221 erste Spalte Mitte) von ihm gesprochen, so würde sich zunächst zu ergeben scheinen, daß Aegidius die Versammlung als eine Partei-Versammlung betrachtete im Gegensatze zu meiner Ansicht. Allein eine solche war sie auch nach dieser, berufen zu einem bestimmten Parteizweck, einem dogmatischen Terrorismus unterstellt. Nichtsdestoweniger konnten in derselben mehrere Fractionen sein, wenn nur angenommen wird, daß die an Zahl geringere nicht nur im Bewußtsein davon, sondern auch in Betracht der ganzen Lage der Dinge einen offenen Protest gegen die Majorität auszusprechen nicht wagen durfte. — Werden die Zeugnisse der drei Autoren mit einander verglichen, so müssen sie, wie ich denke, auch auf andere Leser denselben Eindruck machen, welchen ich empfange, es werde ein gewisser Zwiespalt der Stimmen von allen vorausgesetzt oder angedeutet, selbst von Heinrich von Gent, in dessen Sätzen die Worte: In hoc enim concordabant omnes etc. außerordentlich zu betonen sind. Darf dies geschehen, so ergiebt sich ja von selbst der Sinn, daß abgesehen von „Diesem" nicht „alle" Congregirten in Bezug auf Anderes zusammenstimmten.

Wenn somit die Versammlung eine disharmonische war, so erklärt sich der heterogene Charakter der censurirten Sätze im Allgemeinen. Hauréau, De la philosophie scolastique tom. II 215, 216 hat sich damit aber nicht begnügt, sondern die Parteien auszumitteln unternommen. Die von ihm angedeutete Hypothese, welche ich S. 150 möglichst zu verwerthen versuchte, ohne mich in die Phantasie Renans (Revue des deux mondes tom. 64 p. 129, Averroes 259, 261) zu verirren (vergl. oben S. 208), begründet sich schon dadurch, daß sie die räthselhafte Thatsache, daß so verschiedenartige Sätze, wie die in dem Verdammungs-Decret verzeichneten, von derselben Versammlung censurirt worden sind, auf eine befriedigendere Weise erklärt, als irgend eine andere. Die Aufnahme der einige Lehren des Dominicaners Thomas von Aquino betreffenden Artikel in das Verdammungs-Decret muß von Franciscanern durchgesetzt, diese müssen dazu veranlaßt sein durch die Tendenz der Mehrheit der Versammlung, von ihnen selbst aufgestellte Lehrsätze zu verurtheilen. Diese waren keine anderen als die Averroistischen, welche wir in dem Verdammungs-Decret finden, — die Urheber derselben waren also Franciscaner. Das ist auch nach meiner Meinung ein berechtigter Schluß. — Daß unter den Franciscanern sich entgegengesetzte (s. oben S. 183, 207) Tendenzen, die Averroistische und die der Jüngerschaft des ewigen Evangeliums, verbreiteten, d. h. daß aus ihrer Mitte zwei extreme, den Personen nach verschiedene Parteien hervorgingen, kann in Betracht der ihnen eigenthümlichen Beweglichkeit nicht auffallen. —

Der Franciscaner Alexander von Hales, welcher als der Ersten einer die Araber, Avicenna und Averroes berücksichtigte (Hauréau a. a. O. I 423), hatte früher der Artisten-Facultät angehört. Roger. Bacon. Opus minus Op. ined. ed. Brewer p. 326 quando rexit in artibus.

7) S. Anmerk. 6.

8) S. Anmerk. 6.

9) du Plessis d'Argentré I 191 cap. VI N. 41, ib. 192 cap. VII N. 17, ib. cap. XIII N. 1. Diese drei Artikel werden von Heinrich von Gent

(s. Anmerk. 6) Fol. XXXIII^b, ein vierter du Plessis cap. VII 25 (von du Plessis l. l. 217 fälschlich 24 genannt) wird von demselben Fol. XXXVI^b Contra error est substantiam sine operatione non esse in loco, ut dicit unus articulus ex damnatis talis) und ein fünfter (bei du Plessis cap. VII 27, von demselben aber S. 217 zu den Thomistischen Sätzen nicht gerechnet) XXXV^b secundum quod bene dicit unus articulus ab episcopo damnatus talis. Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam etc. beigebracht, von ihm aber nicht ausdrücklich auf Thomas von Aquino zurückgeführt; aber sie gehören ihm nachweislich an. Außerdem werden demselben von du Plessis d'Argentré l. l. 217 zugeschrieben die Sätze cap. VI N. 9, cap. VII N. 16 N. 12 N. 4 (vielmehr N. 5), cap. VIII N. 23, cap. XI N. 1 N. 2 N. 3 N. 25 (?), cap. IX 15. cf. l. l. 218—221.

S. 151. 10) Der Zusatz contra Fratrem Thomam zu cap. VII N. 17 Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere findet sich allerdings nach du Plessis 192 Anm. 9 nicht in den Cod. Sarbonn. 591, 395, 1019. Dennoch halte ich mit Jourdain, La philosophie de Thomas d'Aquin II 49 not. 1 es nicht für unwahrscheinlich, daß der Zusatz ächt sei. Heinrich von Gent hat denselben freilich nicht in dem von ihm mitgetheilten Texte, aber die Art, wie Gottfried de Fontaines sich äußert, l. l. 214 erste Spalte unten Sunt enim in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis recentissimi et excellentissimi doctoris scilicet fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus juste aliqualiter diffamatur, quia articuli suprapositi et quamplures alii videntur sumpti esse ex iis, quae tantus doctor scripsit in doctrina tam utili et solemni giebt doch Manches zu denken. — Werner, Der heil. Thomas von Aquino I 863 bezweifelt die Aechtheit.

11) Das ist die Zahl der Artikel, welche dem Rescriptum Stephani (s. Anmerk. 12) folgen. In der zweiten Ausgabe (s. ebend.) sind deren 221. Die Notiz am Schlusse im Cod. Sarbon. 395 Summa articulorum ultimo condemnatorum 219 du Plessis l. l. 200, in Cod. Sarbon. 1019 Omnes articuli numero 220 stimmt nicht mit dem Druck.

12) Wenigstens haben wir die Artikel in der doppelten Form, welche im Texte angegeben ist, 1) du Plessis d'Arg. I 175 fd. mit dem Rescriptum Stephani, welchem sie angehängt waren, wie jenes selbst sagt, errores — — in rotulo seu cedulis praesentibus annexo sive annexis contentos, 2) Ebd. 188 fd. cap. VI Isti articuli, qui sequuntur, condemnati sunt a Domino Stephano Parisiensi episcopo. Vergl. Anmerk 15.

13) L. l. 176 Librum etiam de Amore sive de Deo Amoris, qui sic incipit Cogit me multum — — — — condemnamus.

14) Die einzelnen Sätze haben einen gar mannichfaltigen Ursprung. Nichts wäre falscher als die Ansicht, sie alle wären von den Nämlichen gelehrt, die Verurtheilung kehre sich gegen die nämliche Partei. Wäre dieselbe berechtigt, dann würden der Unbegreiflichkeiten noch viel mehrere sich ergeben als ohnedies übrig bleiben: nicht blos einzelne Sätze wären unmöglich (s. Anmerk. 6), dieselben alle in ein System zusammengefaßt, wären eine Unmöglichkeit. Schon du Plessis d'Argentré l. l. 203—210 hat versucht, jene auf die verschiedenen Gewährsmänner zurückzuführen. Dieser Versuch ist nach meinem Dafürhalten an mehreren Stellen mißglückt; das Irrige als solches wird nachgewiesen; aber die positive Verbesserung schwerlich durchweg vollzogen werden können, schon wegen der Unsicherheit des Textes (s. Anmerk. 15). — Diejenigen Artikel, welche nach meiner Meinung sicher den Pariser Averroisten zugeschrieben werden können (manche sind nahezu wörtlich aus Averroes entlehnt, Rénan, Averroes 261), sollen unten in den Anmerkungen zu Cap. IX u. Cap. X nachgewiesen werden.

15) Ueber dieselben s. du Plessis d'Argentré l. l. 177, 212—213 und die kritischen Noten zu dem doppelten Texte selbst. Die Bibl. Patrum maxima

tom. XXV 330—335 bietet einen mehrfach abweichenden. Du Plessis hat den seinigen auf Grund der Sarbonner Handschriften N. 395, 591, 620, 990, 1019 hergestellt. N. 395 (das wahrscheinlich älteste Manuscript) enthält 1) das Rescriptum Stephani sammt den angehängten Artikeln (s. Anmerk. 12), 2) nach Einschaltung von zwanzig Blättern die Artikel zum zweiten Male mit der Ueberschrift Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum, qui sic per capitula distinguuntur. Cap. VI Isti articuli etc. (Anmerk. 12) in anderer Reihenfolge und mit theilweise anderem Texte. — Schon dem Herausgeber, welchen wir diese kritischen Notizen verdanken, ist das auffällig gewesen; aber die Thatsache zu erklären hat er nicht versucht. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß der eine Text Entwurf sei, der andere der endgültige, dieser publicirt sei, jener nicht. In diesem Falle würde unsere obige Vermuthung (Anmerk. 12) über die doppelte Form der Veröffentlichung hinfällig; der Text, in welchem das Rescriptum Stephani den Anfang macht, die in demselben angekündigten Artikel folgen, wäre für den officiellen zu halten, der andere etwa für die der Versammlung gemachte Vorlage oder aber für einen ersten oder zweiten Redactionsversuch nach Maßgabe der Berathungen der Versammlung. Woher stammt dann aber die Ueberschrift Isti articuli etc? — Die oben (Anm. 6) charakterisirten Kritiker, welche so manche Ausstellungen zu machen sich veranlaßt sehen, haben über die Differenzen des Textes dennoch nichts gesagt, so nahe ihnen das doch lag.

16) S. Anmerk. 6. S. 152.

VII.

1) S. unten Cap. VIII S. 158.

2) S. ebend. S. 157, 159—162 über das exoterische und esoterische Verständniß des Satzes von der doppelten Wahrheit. Vergl. Cap. VIII Anm. 7.

3) Berengar von Tours, Abälard, Raymundus Lullus. S. 153.

4) Du Plessis d'Argentré t. I 199 cap. XVI N. 2 Quod nulla quaestio disputabilis est per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes. — N. 3 Quod possibile vel impossibile simpliciter id est omnibus modis est possibile secundum philosophiam, — Raymundi Lulli Declaratio per modum dialogi etc. Fol. 84[b] Handschrift der Hof- und Staatsbibliothek in München. Cod. lat. N. 10479 Sortes dixit: sola disciplina philosophica est necessaria etc. Sed scientia philosophica est, ut homines cognitionem habeant de veritatibus naturalibus realibus etc.

5) S. Anmerk. 4.

6) S. Anmerk. 4.

7) Du Plessis d'Arg. I 188 (a. 1270) cap. IV N. 4 Quod multae veritates fuerunt ab aeterno quae non sunt Deus. Ib. 189 (a. 1277) cap IV N. 17 Quod primum principium non est causa propria aeternorum nisi metaphorice, quia conservat ea id est quia nisi esset, illa non essent. S. 154.

8) Diesen Sinn finde ich in der Stelle des Rescriptum Steph. l. l. 175 praesertim dum errores praedictos gentilium scripturis muniunt, quas proh dolor! ad suam imperitiam contegendam asserunt, sic cogentes, ut eis nesciant respondere.

9) S. unten Cap. IX S. 162 Cap. XII S. 176.

10) Thom. Aquin. Opusc. XVII Op. ed. Antwerp. t. XVII 104[b] Ubi duo sunt mala. Primo quod dubitat an hoc sit contra fidem. Secundo quia alienum se innuit ab hac lege et quod postmodum dicit: haec est ratio, per quam „Catholici" videnter habere propositionem. Ubi

sententiam fidei propositionem dicit. — Adhuc autem gravius aliquis Christianum se profitens dicit: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus unus est numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem. Ergo sentit, quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cf. Summa contra Gentiles lib. II c. 60 Op. tom. VI 161b.

11) Dies ist zu schließen aus den Sätzen, in welchen die Averroisten, welche dieselben als persönliche Bekenntnisse aussprachen oder auszusprechen schienen, sich als Wissende und Glaubende offenbarten. S. 154, 161, 175.

12) Mit Unrecht behauptet Maywald, Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, Berlin 1871, daß dieselbe „ausgesprochenermaßen" zuerst in den Erklärungen des Johann Brescain zu Tage trete. Ausgesprochen in denselben ist nicht jene Lehre, sondern nur das Recht der doppelten Behandlungsweise der nämlichen Materien. — Lange, Geschichte des Materialismus I 181.

13) Du Plessis d'Arg. I 175 Dicunt enim ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum, de quibus scriptum est: perdam sapientiam sapientium, quia vera sapientia perdet falsam sapientiam.

S. 155. 14) Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig 1873, S. 98 „Bei diesen Andeutungen über die Möglichkeit einer freidenkenden Theologie in unseren protestantischen Kirchen wollen wir es um so lieber (?) bewenden lassen, als der theilnehmende Leser dieser Schrift auch von längeren Ausführungen keine theoretisch genügende und alle Bedenken ausschließende Versöhnung von Gegensätzen (Glauben und Wissen) erwarten würde, die, weil sie ewig im Weltwesen (??) begründet sind (wo ist das wohl „wissenschaftlich" bewiesen?) keine Theorie zusammenbringt und deren mögliche Vereinigung (?) sich daher für uns immer nur an lebendigen Menschen darstellen kann" u. s. w. Vergl. S. 93 Der wesentliche Unterschied des Wissenden und des Glaubenden ist im Wesen der Dinge (? wo bewiesen?) so tief begründet (?) u. s. w. — Lange, Geschichte des Materialismus. Zweite Auflage. Iserlohn 1875, Bd. II S. 495, 550—560, 565, Anmerk 12.

15) S. Bd. I S. 108—111.

16) S. Anmerk. 4.

S. 156. 17) Ebd. „quia rationes accipiuntur a rebus". Vergl. Anmerk. 21.

18) Ebd. Vergl. Anmerk. 21.

19) S. Anmerk. 7. F. W. J. von Schelling, Abhandlung von den ewigen Wahrheiten. Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Bd. I S. 575 fd.

20) Opposita veritas zu N. 4 cap. IV l. l. 188 quod una sola veritas fuit ab aeterno, quae est Deus et quod nulla fuit veritas ab aeterna, quae non sit illa veritas. Kritik zu cap. XXI N. 2 l. l. 200 Error quia tunc philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei. — Rescript. Steph. Anmerk. 13.

21) Cap. XVII N. 1 l. l. 199 Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicujus quaestionis. N. 2 Quod ad hoc quod homo habeat certitudinem conclusionis oportet quod sit fundatus super principia per se nota. — Der Averroist in Raymundi Lulli declaratio per modum dialogi edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum et damnatas ab episcopo Parisiensi Cod. lat. N. 10497 Fol. 83 der Hof- und Staatsbibliothek in München erklärt, quod philosophia sit de necessariis rationibus, non autem de positivis, quoniam positivae rationes intellectum non cogunt veras res intelligere etc.

22) S. Bd. I S. 110.

23) Ebd. S. 227 Buch IV Cap. XI.

24) Anmerk. 20. — Thomae Aquin. Summa contra Gentiles lib. I cap. V Op. t. XI 5 Antwerp. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu metiri, aestimantes totum esse verum, quod eis videatur et falsum, quod eis non videatur.

25) Ebend. S. 157.

VIII.

1) S. Bd. I S. 173. S 158.

2) S. oben S. 50 Aegidii de Columna Capitulum quartum de collectione errorum Averrois commentatoris Rénan, Averroes 467 — immo sine comparatione plus (Averroes) est arguendus ipse quam philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnavit, ostendens esse falsum, cui non potest subesse falsitas eo quod innitatur primae veritati.

3) S. Anmerk. 7.

4) S. oben S. 50, 51.

5) Gregorii M. in Evangel. lib. II homil. 26. Lau, Gregor der Große nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipzig 1845 S. 497. S. 159.

5a) Raymundi Lulli declaratio per modum dialogi edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum et damnatas ab episcopo Parisiensi Cod. lat. N. 10497 Fol. 77 der Hof- und Staatsbibliothek in München — cui Raymundus respondit — quod ipse stabat considerando, quomodo concordare possit theologiam et philosophiam secundum illam concordantiam, quae requiritur inter causam et suum effectum: cui dixit Sortes, quod esse illam concordantiam ex multis annis praeteritis stare cupiebat. S. 160.

6) Das Hypothetische der ganzen Darstellung S. 157—161 betone ich ausdrücklich. Nicht ein einziges Quellencitat kann ich beibringen, dieselbe auch nur als wahrscheinlich aufzuzeigen.

7) cap. XVII N. 3 du Plessis d'Argentré I 199 Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis Cf. Aegid. de Columna (s. Anmerk. 2). Capit. quintum 470 quia nulla lex est vera etsi possit esse utilis. — Merx, Die Religionsphilosophie des Averroes in Bratuscheck, Philosophische Monatsschrift Bd. XI Heft 4 S. 150. „Schon um 1277 wurde in Paris der ganze Averroismus, jedoch ohne Namensnennung, in 221 Sätzen verdammt, wobei wahrhaft komische Mißverständnisse unterliefen, die durch die Unmöglichkeit entstanden, die Arabische Terminologie richtig wiederzugeben, z. B. auch der quod sermones theologi sunt fundati in fabulis — quod fabulae et falsa sunt in lege Christiana sicut et in aliis u. s. w., wobei sich die Behauptung von der doppelten Wahrheit doch seltsam ausnimmt. — Diese Irrlehren werden als Früchte der Averroistischen Philosophie betrachtet, deren Urheber freilich daran keine Schuld trägt und sich gehütet haben wird zu sagen esse fabulas in lege Christiana sicut in aliis." — S. 162.

In diesem Urtheile ist mir selbst mehr als Eins nicht mißverständlich, aber unverständlich. Erstens ist mir durchaus unbekannt, daß der Averroismus in 221 (= 219 s. oben S. 151) Sätzen verurtheilt ist s. oben Cap. VII Anmerk. 14. Sodann begreife ich nicht weder das Komische der Mißverständnisse noch den Ursprung, aus welchem es hergeleitet wird. Die Pariser Averroisten sprechen doch nicht Arabisch, sondern Lateinisch oder Französisch; ihre in einer dieser Sprachen aufgestellten Sätze sind doch verurtheilt; — Sätze, welche mit ächt Averroistischen theilweise stimmen. Diese las man damals in dem Lateinischen Averroes und kann dieselben ebenda auch heute lesen. Aber sie sind ja Corruptionen des Arabischen Textes! — Inwiefern? Diese Frage zu beantworten habe ich Herrn Dr. Merx brieflich ersucht, eine Antwort aber überhaupt gar nicht erhalten. Vielleicht sieht sich Derselbe veranlaßt, nunmehr eine Andere und mich belehrende Auskunft zu

ertheilen: bis dahin muß ich meine Unfähigkeit bekennen, zu begreifen, wie in „der Unmöglichkeit, die Arabische Terminologie richtig wiederzugeben" der Grund der Dunkelheit des Textes gefunden werden könne. — Drittens ist ein Widerspruch zwischen der Thesis quod sermones theologi sunt fundati in fabulis und der Formel von der doppelten Wahrheit nicht vorhanden, wenn man anders für zulässig erachtet, diese als die Phrase der Gesammtpartei, jene als die Aussage derjenigen Averroisten zu betrachten, welche das esoterische Verständniß des Satzes von der doppelten Wahrheit in die populäre Sprache der Exoteriker in der Art übersetzten, wie im Texte S. 159, 161, 162 auseinandergesetzt wurde. — Viertens ist mir verwunderlich, wie behauptet werden könne, daß an diesen Irrlehren, welche als Früchte der Averroistischen Philosophie dargestellt werden, der Urheber derselben keine Schuld trage, er selbst sich gehütet haben werde zu sagen esse fabulas etc., da ja erwiesen ist s. oben S. 50—52 (vergl. Anmerk. 2 dieses Cap.), daß er den wesentlichen Inhalt dieses Satzes den Geweiheten nicht vorenthalten hat. Die offene Mittheilung von Dingen dieser Art an die Masse der Uneingeweiheten war allerdings wider den Sinn des philosophischen Meisters, aber höchst wahrscheinlich auch wider den vieler Averroisten in Paris. — Die Formel von der doppelten Wahrheit wurde von den Pariser Averroisten erfunden, der Gedanke aber, welcher darin ausgeprägt wird, war ächt Averroistisch. S. S. 158.

8) S. Anmerk. 7.

IX.

1) S. S. 119, 127.

2) Das sind Sätze, welche von den Thesen cap. XVI N. 1—3 cap. XVII N. 1 cap. XIX N. 2 Quod nihil est credendum, nisi per se notum vel ex per se notis possit declarari cf. cap. XI N. 24 vorausgesetzt sind, durch diese widerlegt werden sollen. Overbeck a. a. O. S. 81, 90.

3) S. Cap. VII Anmerk. 13, 20.

S. 163. 4) Du Plessis d'Argentré l. l. 196 cap. IX Quod theologi — — arguunt ex falsa suppositione ib. 199 cap. XVII N. 4 Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. Vergl. Anmerk. 9.

5) Du Plessis d'Argentré t. I 199 cap. XVI N. 4 Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum, N. 5 Quod non excellentior status quam vacare philosophiae.

6) Ib. cap. XVIII N. 1 Quod raptus et visiones non habent fieri nisi per naturam. — Nichtsdestoweniger lehrt cap. VI N. 37 Quod Deus vel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in somno nisi mediante corpore coelesti.

7) Ib. cap. XVII N. 5 (t. I 199) Quod fabulae et falsa sunt in lege Christiana sicut in aliis. — S. Aegid. de Columna Cap. VIII Anmerk. 2. Renan, Averroes 267.

S. 164. 8) S. Bd. I S. 198 fd. S. 216—220.

9) Du Plessis d'Arg. t. I 199 cap. XVII N. 6 Quod lex Christiana impedit addiscere.

10) Wie Abälard noch gehofft hatte s. Bd. I S. 212, 213, 214.

S. 165. 11) Du Plessis t. I 193 cap. VIII N. 12 Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur. cap. XI N. 24 t. I 197 Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi aeternitatem (s. X Anmerk. 27), quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur supernaturalibus (cf. cap. XI 8 Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus, quod voluntas primi implicat incompossibilia).

cap. XI N. 26 l. l. Quod creatio non est possibilis, quamvis secundum fidem contrarium sit tenendum.
cap. XXI N. 2 l. l. 200 Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est investigari per rationem.
Vergl. überdies cap. XI N. 13, N. 25. — Overbeck a. a. O. S. 93—95.

X.

1) d'Argentré du Plessis tom. I 189 cap. VI N. 11 Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam cap. VIII N. 29 l. l. 194 Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendam essentiam primae causae.

1a) L. l. 191 cap. VI N. 46 Quod prima causa est causa omnium entium remotissima ib. 189 cap. VI N. 15 Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis etc.

2) Ib. cap. VI N. 24.

3) cap. VI N. 15 S. Anmerk. 1. cap. VI N. 27 l. l. 190 Quod primum principium non potest aliud a se producere, quia omnis differentia, quae est inter agens et factum, est per materiam. S. 166.

4) cap. VI N. 5 l. l. 188 Quod prima causa posset (Cod. Sarbon. 1019 non potest) producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret suam potentiam.

5) cap. VI N. 20 l. l. 189 Quod Deus non potest esse causa novi facti nec potest aliquid de novo producere N. 26 l. l. 190 Quod primum principium non potest immediante (s. die in Anmerk. 1 beigebrachte zweite Stelle) producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novi exigunt causam immediatam, quae potest aliter se habere. — cap. VI N. 13 l. l. 189 A voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione antecedente.

6) cap. VI N. 12 Quod Deus non potuit fecisse primam materiam nisi mediante corpore coelesti. — N. 18 Quod sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente etc.

7) Ib. N. 21 Quod Deus non potest movere coelum motu recto etc. N. 22 Quod Deus non potest irregulariter (id est alio modo quam movet) movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis. N. 29 Quod si omnes causae fuerint aliquando inquiete, necesse est ponere Deum mobilem N. 31.

8) cap. VI N. 15 Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum etc. N. 16 Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum. N. 36 Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo. Cf. N. 26.

9) cap. VI N. 48, N. 49.

10) Ib. N. 32, N. 39 Quod primum immobile simpliciter non movet nisi aliquo moto mediante etc.

11) Ib. N. 34 Quod Deus est infinitus in virtute non quia faciat aliquid de nihilo, sed quia continuat motum infinitum.

12) Ib. N. 26 cap. XI N. 26 s. IX Anmerk. 11. Cf. ib. N. 24 s. ebend.

13) cap. VI N. 34 cap. XI N. 27 Quod non est verum, quod aliquid fiat ex nihilo nec factum sit in prima creatione. — Vergl. Anmerk. 28 am Schluß.

13a) Ib. cap. VI 10 l. l. 189 Quod sine agente proprio ut patre et homine etiam a Deo non posset fieri homo. S. 167.

14) Dagegen gilt die Lehre von dem Kreislauf cap. XI N. 2, 4, 5, 6. S. die Erörterung des Averroisten bei Raymund. Lull. Declaratio per

modum dialogi etc. (s. Anmerk. 27) Cod. lat. N. 10497 Fol. 80[b] 81 der Hof- und Staatsbibliothek in München.

15) cap. V N. 6 l. l. 188 (a. 1270) Quod numquam fuit primus homo cap. VI N. 3 (a. 1277) Quod non fuit primus homo nec erit ultimus. Immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.

16) cap. X N. 3 l. l. 196 Quod forma hominis non est ab extrinseco, sed educiter de potentia materiae: quia aliter non esset generatio univoca.

17) cap. XII N. 4 l. l. 197 Quod si in aliquo humore virtute stellarum deveniretur ad talem proportionem, cujusmodi proportio est in seminibus primorum parentum, ex illo humore posset generari homo et quod sufficienter posset generari ex putrefactione. Vergl. Anmerk. 16.

18) cap. V N. 10 (a. 1276) l. l. 188 Quod Deus non cognoscit singula (vergl. Anmerk. 19) N. 12 Quod actus humani non coguntur providentia divina.

19) cap. VI N. 14 Quod prima causa non habet scientiam futurorum contingentium. Primo quia futura contingentia sunt non entia. Secundo quia sunt particularia. Deus autem cognoscit virtute intellectiva, quae non potest cognoscere particulare. — N. 28 Deus non potest immediate cognoscere contingentia nisi per aliam causam particularem et proximam (?). — Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik § 403 § 408 § 411.

20) Diese Gedanken werden in den Sätzen cap. VI N. 2—9 N. 12 N. 13—16 N 20 N. 26—28 vorausgesetzt.

S. 168. 21) Vergl. Anmerk. 5, 6.

22) S. Anmerk. 18. — Ohne Zweifel verschieden von den Averroisten sind die, welche berücksichtigt werden bei Thom. Aquin. Opuscul. V de articulis fidei et de sacramentis ecclesiae Op. XVII 64[b] Antwerp. Sunt autem aliqui, qui licet credant Deum gubernare et disponere res naturales, non tamen credunt Deum esse humanorum actuum provisorem etc.

23) cap. IX N. 6—16 l. l. 194 195. Ebenso Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protest. Dogmatik, § 411.

24) Die cap. XIV N. 1—7 l. l. 198 § 411 registrirten Thesen gehören wahrscheinlich den Averroisten nicht an.

25) cap. VI N. 47 Quod aliqua possunt casualiter evenire respectu primae causae et quod falsum est omnia esse praeordinata a prima causa, quia tunc evenirent de necessitate.

26) Ib. N. 49 Quia in causis efficientibus cessante causa prima non cessat secunda ab operatione sua, dum tamen secunda operatur secundum naturam suam.

27) cap. V N. 5 (a. 1270) cap. XI N. 6 (a. 1277) N. 8 Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi etc. N. 11 Quod mundus est aeternus, quia omne, quod habet naturam, per quam possit esse in futuro, habet naturam, per quam potuit esse in praeterito N. 24 Quod naturalis philosophus debet negare mundi novitatem (dies die richtige Lesart s. Raymundi Lulli Declaratio per modum dialogi etc. Handschrift der Hof- und Staatsbibliothek in München N. 10497 Fol. 93[b] cap. XC du Plessis l. l. unrichtig aeternitatem) etc. — N. 23 Quod tempus est infinitum (cf. N. 6 quod tempus est aeternum) quamvis ad utrumque (?) extremum. Dagegen N. 19 Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione.

28) cap. XI N. 2, 4, 22, 23. — Vergl. die Erörterung bei Moneta adversus Catharos et Waldenses lib. V cap. XI p. 477 ed. Ricchini Istud autem caput hic ponimus propter quosdam philosophis gentium adhaerentes, qui aestimant mundum ab aeterno sic fuisse et sine fine duraturum — — — et dicunt quod sicut non est ex impotentia creatoris

si non facit: ita non est impotentia ejusdem si non potest ex nihilo; istud est enim de universitate impossibilium.

29) Du Plessis d'Argentré l. l. cap. XI N. 22.

29a) L. l. cap. XI N. 16. Derselbe Text bei Raymund. Lullus (Anmerk. 27) Fol. 97b cap. CXXXVII Quod quamvis generatio hominum possit deficere, voluntate primi tamen non deficiet, quia orbis primus non tantum movet ad generationem elementorum, sed etiam hominum.

30) L. l. cap. XV N. 1—4. S.169.

31) S. Cap. IX Anmerk. 11 du Plessis d'Argentré l. l. 188 cap. VI N. 4 cap. V N. 13.

32) S. Cap. IX Anmerk. 11.

33) Der Averroist in Raymund. Lull. Declaratio (s. Anmerk. 27) Fol. 82b cap. XVII erklärt Non oportet quod corpus hominis corruptum redeat et resurgat et hoc est quia illa reditio esset contra naturam et quod est contra naturam non potest esse, cum ita sit, quod natura et esse concordant ita fortiter per essentiam, quod nullum esse contra naturam potest esse, quod si esset, illud esse naturam non haberet. Et si naturam non haberet illud esse, ad aliquem finem se non haberet, cum ita sit, quod natura sit illud ens, per quod agentia naturalia appetitum habent ad perfectum esse et ad attingendum eorum naturalem finem et illud esse, quod naturam non haberet, esset vanum, quoniam non haberet aliquid, per quod foret sicuti martellus, qui esset frustra, si (non) esset, propter quod movetur etc.

34) Ebd. Fol. 83. Diese bereits den Apologeten der alten Kirche bekannte, so oft wiederholte, auch von Moneta (s. Anmerk. 28) a. a. O. S. 348 angeführte Argumentation, welche Lullus dem Averroisten in den Mund legt, erweckt eben darum den Verdacht, daß dieselbe den Averroisten nicht angehöre.

35) Du Plessis d'Argentré l. l. 188 cap. V N. 13 (1270) Quôd Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei corruptibili vel mortali.

36) L. l. 194 N. 24 Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero hujus hominis corrumpitur corruptis in eo phantasmatibus. — Moneta adversus Catharos lib. IV cap. IV ed. Ricchini 419 — — sicut virtus sensitiva impeditur et debilitatur per debilitationem corporis et maxime organi sui: ita et virtus intellectiva impeditur et debilitatur, cum corpus debilitatur aut impeditur, ut patet in aegrotantibus v. g. phreneticis melancholicis. — — Ergo dependet a corpore et anima humana; ergo deficit deficiente corpore ergo est mortalis.

37) Du Plessis d'Arg. l. l. 193 cap. VIII N. 4 Quod intellectus humanus est aeternus etc. N. 9 Quod substantia animae est aeterna etc. N. 15 Quod anima est inseparabilis a corpore et ad corruptionem harmoniae corporalis corrumpitur et anima N. 24 s. Anmerk. 36 N. 28.

38) Ib. cap. VIII N 20 Quod intellectus, qui est extrema hominis S.170. perfectio cap. XVI N. 5 Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae etc. ib. 200 cap. XXII N. 3 Quod homo ordinatus etc.

39) Ib. 194 cap. IX N. 3 Quod si ratio recta est, voluntas recta.

XI.

1) Ib. 200 cap. XX N. 7 Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus.

2) Ib. cap. XX N. 5. S.171.

3) Ib. cap. XX N. 6.

4) Ib. cap. XX N. 2 Quod simplex fornicatio utpote soluti cum soluta non est peccatum. Ob der Satz aber ächt Averroistisch ist? — Derjenige, welcher cap. XX N. 10 angeführt wird Quod castitas non est majus bonum quam perfecta abstinentia ist weder Averroistisch noch Katharisch noch Waldensisch.

5) Ib. 200 cap. XX N. 4 Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum sive usum intellectus.

6) Ib. cap. XX N. 3 Quod dignitatis esset in causis superioribus posse facere peccata et monstra (bei Raymund. Lull. Declarat. cap. CLXXXXVI Fol. 103 monstrua?) praeter intentionem (über Abälards Lehre von der Intention s. Bd. I S. 257), cum natura hoc possit. Auch hier wird man veranlaßt die Anmerk. 4 aufgeworfene Frage zu erheben.

7) Ib. cap. XXII N. 1 Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate N. 2 Quod dicere Deum dare felicitatem uni et non alii est sine ratione et figmentum.

8) Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet gegen Ende der Widmung.

S. 172. 9) Moneta adversus Catharos lib. IV cap. IV 416—419.

10) L. l. 416. — Ebd. 422 sucht der Verfasser positiv die persönliche Unsterblichkeit zu beweisen. — In der Praef. 2 zweite Spalte bittet er die Leser um Nachsicht, falls sie seine Beweise schwach finden sollten. — Duns Scotus gestand ein, daß dergleichen nicht beigebracht werden könnten. Hauréau, De la philosophie scolastique tom. II 369.

11) Du Pl. cap. XIX N. 3—5.

11[a]) Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851 S. 214. — Hahn a. a. O. S. 290, 291. S. Anmerk. 11[b].

11[b]) Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter Bd. II S. 72.

12) Schmidt, Histoire de la secte des Cathares tom. II 116. — Cunitz in den Straßburger Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften IV 37.

XII.

S. 174. 1) Dies ist aus den Anmerk. 5, 12 beizubringenden Daten zu schließen.

2) Drumann, Geschichte Bonifacius des Achten, Königsberg 1852 II S. 32 fd. S. 87 fd.

3) Riezler, Die literärischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipzig 1874 S. 300 Analyse der disputatio inter militem et clericum etc. ebend. S. 145.

S. 175. 4) S. oben S. 151.

S. 176. 5) Raymund. Lull. Duodecim principia philosophiae, quae et lamentatio seu expostulatio philosophiae contra Averroistes — — dici possunt Ej. Opera ea, quae ad inveniendam ab ipso artem universalem — — pertinent Argentinae 1598 p. 117 — Se autem excusant quod non possunt intelligere, quod virgo posset parere filium etc. Articuli fidei etc. ib. 941, 942, 943. S. Anmerk. 11[b].

6) Duodecim principia l. l. 117 Declaratio per modum dialogi etc. Fol. 77 Handschrift der Hof- und Staatsbibliothek in München Cod. lat. N. 10497 Sortes dixit, quod articuli, quos philosophi affirmarunt veros, secundum philosophiam veritatem continebant, quod ita sit quod sit philosophia de rebus veris; qui etiam dixit, quod ipse contra quemlibet sustineret, quod illi articuli essent veri et boni.

7) Duodecim principia l. l. 117 Articul. fidei ib. 941 Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis Studii Parisiensis Ej. Opera Mogunt. 1729 tom. IV Quoniam est magna derogatio catholicae fidei, quod apud infideles (Saracenen) communiter divulgatum videlicet, quod

fides Christianorum per rationes cogentes humanum intellectum sit magis improbabilis quam probabilis.

8) S. den Anfang der Declaratio (Anmerk. 6) und den Schluß Fol. 104b Explicit haec disputatio die Veneris ante carniprivium anno Domini milesimo ducentesimo 97. S. 177.

9) L. l. nach den Anmerk. 8 angeführten Worten Iste liber valde utilis est, cum contineat multum de theologia et philosophia et plura secreta ex parte. Am Schlusse des Dialogs selbst sagt Sortes zu Raymundus Lullus et eis hunc librum, quem tenes, praesentemus. Sogleich im Anfang der Einleitung war erzählt, daß Raymund, als Sortes an ihn herantrat, ein schon geschriebenes Buch de erroribus philosophorum aliquorum in Händen hielt. Raymund selbst Fol. 104b et eis hunc librum, quem fecimus, praesentemus. Die Situation ist völlig verworren.

10) S. S. 119.

11) Disputatio fidelis et infidelis, Raymundi Lulli Op. Mogunt. 1729 tom. IV.

12) S. Anmerk. 5. Am Schlusse der Lamentatio l. l. 153 Finito autem sermone philosophiae Dominae et Raymundus ad Regem Serenissimum Franciae accesserunt et ea, quae audierunt, ei dixerunt humiliter et devote. Rex autem, qui humilis verus et devotus est, ea quae dixerunt, benigniter acceptavit et permotus fuit ad misericordiam per ea quae audivit ad magnum bonum faciendum. Vorher 152 tu autem (die von Raymund angeredete Philosophie), cujus est negotium, impetres cum (?) Serenissimo Francorum Rege, quod ad hoc manum teneat viriliter et devote etc. Das nun Folgende ist corrupt. S. 178.

13) Raymundi Lulli supplicatio (Anmerk. 7) — qui (infideles) etiam dicunt, quod nos fideles Christiani hoc idem dicamus. Articuli fidei Oper. Argent. 1598 p. 941 Aliqui Christiani et magni in scientia nominati — — dicunt, quod fides sancta Catholica est magis improbabilis quam probabilis: unde sequitur infamia magna apud infideles, qui ex hoc credunt fidem nostram esse nullam et forte aliqui Christiani contra dictam fidem sinistre suspicantur.

Siebentes Buch.

I.

S. 184. 1) Jordani de Jane, ordinis Minorum fratris, de primitivorum fratrum in Theutoniam missorum conversatione et vita memorabilia cap. II. Voigt, Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano, Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd. VI. S. 516 Anno Domini 1209 anno conversionis sue tertio, audito in evangelio, quod Christus discipulis suis ad praedicandum missis dixit, statim baculo et pera et calciamentis depositis habitum mutavit et eum, quem fratres nunc portant, assumpsit, imitator evangelicae paupertatis effectus et sedulus evangelii praedicator. Nach Voigts vortrefflicher Beweisführung S. 437 fd. (vergl. S. 455—465 Zur Literatur der Legenden des heiligen Franciscus) ist J. die unzweifelhaft lauterste Quelle für das Leben des Heiligen. — Thomae de Celano Vita lib. I cap. III § 21, 22 Acta S. S. mensis Octobr. tom. II 689. Ueber die mit Unrecht bezweifelte Existenz einer zweiten noch ungedruckten Vita desselben Autors s. Voigt a. a. O. S. 457.

2) S. oben S. 35. Fünftes Buch Cap. XI.

3) Thomae de Celano Vit. l. l. §. 22 continuo exsultans in spiritu etc.

4) Vergl. S. 195, 196.

5) Jordan. de Jane l. l.

6) Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851, S. 191.

S. 185. 7) Dove, Im neuen Reich, Jahrgang 1873. S. 450.

8) Regula prima S. Francisci cap. IX, Holstenii Codex Regularum monasticarum et canonicarum ed. Brockie, Augustae Vindelicorum 1759 tom. III 25 Et eleemosyne est haereditas et justitia, quae debetur pauperibus, quam nobis acquisivit Dominus noster Jesus Christus.

9) Ib. cap. VII l. l. 24 Caveant sibi fratres, ubicunque fuerint in eremis vel in aliis locis, quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant. cap. VIII Et nullo modo fratres recipiant — — locis. (Thomas de Eccleston de adventu Minorum in Angliam, Monumenta Franciscana ed. Brewer, London 1858, p. 25 Ipse (Martinus de Barton) narravit, quod in capitulo generali, in quo praecepit Sanctus Franciscus destrui domum, quae fuerat aedificata propter capitulum etc. Jord. de Jane l. l. cap. XVI, Voigt a. a. O. S. 492).

10) Ib. cap. XIV l. l. 26.

S. 186. 11) Ib. cap. VII Ende.

12) Ib. cap. XVI.

13) Ib. et alios infideles (?).

14) Ib. cap. XVII l. l. 27 Custodiamus nos a sapientia hujus mundi etc. Vorher Omnes tamen fratres operibus praedicent.

15) Ib. cap. XIX l. l. 27 — vivant et loquantur catholice etc.

16) Ib. cap. IX Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis.

17) Ib. cap. VII Otiositas animae inimica.

18) L. l. Omnes fratres — — — manducet. Cf. cap. XVII operibus praedicent.

19) Ib. cap. VIII Unde nullus frater etc. Die einzige Ausnahme nisi propter manifestam necessitatem infirmorum fratrum. Am Schlusse Caveant tamen multum a pecunia. Reg. sec. cap. IV.

20) Prima regula cap. VIII Et illos vult diabolus occaecare.

II.

1) Inedita ad vitam primam auctoribus tribus sociis Acta S. S. mens. Octobris tom. II 733 cap. III § 35.

2) Holstenius-Brockie tom. III 22 seq.

3) S. ebendaselbst den Anfang. Wadding, Annal. Minorum ed. sec. Romae 1731 tom. I 66, 67. Damit vergleiche man die vortreffliche Erörterung bei Voigt a. a. O. S. 487, 488. — Hase, Franz von Assisi, Leipzig 1856, S. 41.

4) Regula secunda bei Holstenius-Brockie l. l. 30 seq. — Die Bestätigungsbulle Honorius III. vom 29. November 1223 Sbaralea, Bullarium Franciscanum Romae 1759 tom. I 15, N. 14 Wadding l. l. tom. II 70 enthält denselben Text.

5) Ich stimme ganz dem Urtheile Voigts bei a. a. O. S. 486 „Ueber die verschiedenen Regeln, welche Franciscus aufgesetzt, und über seine Anstrengungen, die päpstliche Bestätigung seiner Regel und damit seines Ordens zu erlangen, wird man niemals ins Klare kommen" u. s. w. — Das Fastengebot, welches Jordanus de Jane l. l. cap. XI p. 520 als der Regula prima angehörig bezeichnet, stimmt mit keinem der überlieferten Texte.

6) L. l. cap. XV 522 Et videns beatus Franciscus fratrem Caesarium sacris literis eruditum ipsi commisit, ut regulam, quam ipse simplicibus verbis conceperat, verbis evangelii adornaret. — Inedita ad primam vitam autoribus tribus sociis Acta S. S. mens. Octobr. tom. II 737 cap. IV § 51 B — petiissetque ab eo confirmari sibi regulam, quam scripserat verbis simplicibus, utens sermonibus sancti Evangelii etc. — Tractatus contra Beguinas et fratres minores, qui dicuntur spirituales Steph. Baluzii Miscellaneorum Lib. prim. p. 282 Quod beatus Franciscus prudenter attendens regulam suam nequaquam evangelium dicit etc. S. 187.

7) Reg. pr. cap. I — si vis perfectus esse — — possidebit.

8) Testamentum S. Francisci Acta S. S. l. l. 664 § 626 Sed sicut Deus mihi dedit pure et simpliciter dicere etc.

9) Wadding l. l. tom. II 69, 70 § XVIII.

10) Ib. 68 § XV.

11) L. l.

12) Laudes secundae regulae a b. patre (?) prolatae Holstenius-Brockie tom. III. 33.

13) Reichliche Belege für diese Stimmung im vierzehnten Jahrhundert giebt der liber sententiarum inquisitionis Tolosanae bei Limborch, Historia inquisitionis. S. daselbst S. 303, 305, 309, 318 quod regula idem est cum evangelio etc. 388, 389 u. s. w. Tractatus contra Beguinas et fratres Minores, qui dicuntur spirituales, Stephani Baluzii Miscellaneorum liber primus Parisiis 1678 p. 277, 278. — Litera magistrorum in theologia infrascriptroum, qui articulos infrascriptos de postilla fratris Petri Joannis

Olivi facta super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt etc. ib. 229, 237, 247, 253. Articuli probationum contra fratrem Ubertinum de Casali inductum a fratre Bonagratia ib. 297 Tertio dicit, quod praedicti et frater Petrus in suis libris tam in praedictis libellis et confessionibus ejus quam etiam in quibusdam aliis confessionibus et libellis docent, asserunt, tenent et defendunt, quod regula fratrum minorum est vere et proprie idem, quod evangelium etc.

14) Ebend. S. 388 Petrus hospitalis (dicit), quod nullus papa potest cassare aut disconfirmare regulam s. Francisci etc. — Renan, Revue des deux mondes XXXVI année Seconde période tom. 64 p. 106.

15) Testament. S. Franc. mens. Octobr. tom. II 664: Wadding, Annal. Min. tom. II 143 ad a. 1226 § XXXVI.

III.

S. 188. 1) Der sechste Satz aus dem Introductorius bei Preger, Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris, Anhang Sextus error etc. giebt auch in dieser Beziehung Manches zu denken. Vergl. S. 199. Renan, Revue des deux mondes a. a. O. 122. — Hundeshagen, Der Communismus und die asketische Socialreform, Theolog. Studien und Kritiken 1845 II S. 589—593.

S. 189. 2) Vergl. mit meiner Erörterung die Bemerkungen bei Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 1. Theil, Leipzig 1874, S. 199.

IV.

S. 191. 1) Engelhardt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erlangen 1832, S. 32. Preger, Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris, München 1874, S. 31. — Phantasien über Calabrien bei Renan a. a. O. S. 95.

2) S. unten Anmerk. 7.

3) Vergl. Salimbene Parmensis Chronica ex codice bibliothecae Vaticanae nunc primum edita Parmae 1857 p. 105 De sanctitate vero vitae Joachim praeter illa, quae in ipsius legenda leguntur etc. — Töche, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich VI. S. 178 berichtet über Joachim und seine Werke in völliger Unkenntniß aller neueren Untersuchungen mit einer bewunderungswürdigen Gläubigkeit.

4) Friederich, kritische Untersuchung der dem Abte Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesaias und Jeremias in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Zweiter Jahrgang 1859, S. 350—353. Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit, Historisches Taschenbuch, begründet durch Fr. von Raumer, herausgegeben von Riehl, V. Folge, erster Jahrg. 1871, S. 322.

S. 192. 5) Friederich a. a. O. S. 351

6) Ueber Frankreich s. S. 208 (Wilhelm von St. Amour.) Ueber England s. Monumenta Franciscana ed. Brewer p. 147.

7) Die Aechtheit der drei Werke Concordia Veteris et Novi Testamenti, Expositio Apocalypsis, Psalterium decem chordarum ist von Preger, das Evangelium aeternum und Joachim von Floris, München 1874, S. 21 fd. bestritten. Dieselben sind — das wird zu bedenken gegeben — bis zum Jahre 1254 gar nicht bekannt, sind eine ganz neue mit Einem Male auftauchende literärische Erscheinung (was allein schon nach S. 25 für ihre Unächtheit spricht); sie werden vorher gar nicht citirt. Die letztere Behauptung ist unrichtig, wie der Verfasser schon von Renan, Revue des deux mondes 1866 tom. IV p. 98 hätte lernen können, welcher auf die Stelle bei Wilhelm von Auvergne (welcher im Jahre 1249 stirbt) de vir-

tutibus cap. XI Op. Paris 1674 tom. I 152 aufmerksam gemacht hat, wo die Expositio Apocalypsis und die Concordia erwähnt werden. In welchem Jahre jene Schrift abgefaßt sei, ist, so viel mir bekannt ist, nicht ausgemittelt, ebensowenig ob Citate auch bei anderen der ersten Hälfte des Jahrhunderts angehörenden Autoren vorkommen. Aber wie viele Forscher und wie lange Zeit müßten sie suchen, um auch nur über diesen einen Punkt zur Gewißheit zu gelangen! — Und doch werden Behauptungen dieser Art, trotzdem daß sie schon in so vielen Fällen widerlegt sind, immer noch mit dem größten Leichtsinn wiederholt! — Aber allerdings die drei Werke werden in den ersten 4 Decennien des Jahrhunderts weniger besprochen, als man in Betracht der persönlichen Bedeutung Joachims, des Umstands, daß er von den gleichzeitigen Päpsten zur Schriftstellerei ausdrücklich aufgefordert wurde (s. die Epistola Joachimi, welche der Concordia vorgesetzt ist), erwarten sollte. Das Concil zu Arles 1260 (Mansi XXIII 1045. Hefele, Conciliengeschichte VI 55) findet es bereits auffällig, daß die libri Joachitici usque ad haec tempora remanserunt intacti, utpote latitantes apud quosdam religiosos in angulis et antris. Indessen ist zu bedenken, daß dasselbe wesentlich unter dem Einfluß des Florentius seine Beschlüsse faßte, welcher als Ankläger Joachims vor der Untersuchungs-Commission in Anagni (s. oben S. 212) aufgetreten war, und darum die Vermuthung einer Uebertreibung begründet erscheint. Dessenungeachtet will ich die wesentliche Glaubwürdigkeit jener Angabe keineswegs antasten. Jene Bücher waren in der That eine literärische Seltenheit. Salimbene, Chronic. 141 betont es, daß Hugo bei Hyères alle Bücher Joachims besessen habe, und bekennt von sich (Chron. 122), daß er die „expositio abbatis" seit vielen Jahren nicht gelesen habe. Auch die Erzählung von dem Transport der Handschriften in das Franciscanerkloster in Pisa im J. 1248 (s. oben S. 214) giebt uns einen Begriff von dem Werthe, welchen man in den betheiligten Kreisen diesen Kleinodien beilegte. — Daß Salimbene die Titel der drei genannten Werke nicht citirt (abgesehen von einer nicht über den Verdacht der Interpolation erhabenen Stelle s. Preger a. a. O. S. 22 Anmerk. 2), kann bei einem Autor, bei welchem so vieles Verwunderliche vorkommt, nicht auffallen. Jedenfalls hat er damals, als er die Notiz über den Ausgang der Verhandlungen in Anagni, Chron. 233 schrieb, von der Existenz dieser Literatur gewußt. Gleichwohl nennt er die Titel nicht. Etwa weil sie ihm verdächtig schienen (Preger a. a. O. S. 22)? — Demselben, welcher in Bezug auf die Aechtheit der Commentare zum Jesaia und Jeremia keinerlei Scrupel hegte? — Dieser Franciscanermönch sollte den Muth gehabt haben, von dem Urtheile der päpstlichen Untersuchungs-Commission zu Anagni, welche den Joachimitischen Ursprung der drei Werke voraussetzt, abzuweichen? — Das hieße ihm grade in Bezug auf diesen einen Punkt eine kritische Scrupulosität zuschreiben, welche ihm bekanntlich in vielen anderen abzusprechen ist. — Bedenklicher als dies Schweigen ist eine Stelle, welche positiv zu beweisen scheint, daß er die Concordia nicht gekannt hat. Chron. 104 Igitur Joachim non limitavit aliquem certum terminum, licet quibusdam videtur quod sic. Und doch zeigen die von Hahn a. a. O. III S. 115 Anmerk. 1 aus der Concordia beigebrachten Stellen (Preger a. a. O. S. 27), daß ihr Verfasser das Jahr 1260 als den Anfang der letzten großen Weltperiode nennt. Folgt also nicht aus diesem Widerspruch, daß unser Schriftsteller das erwähnte Werk sei es nicht gekannt sei es nicht für Joachimitisch gehalten habe? — Allein dies einmal angenommen, aber nicht zugestanden, wie erklärt es sich denn, daß andere Leser Joachims anders urtheilen? (licet quibusdam videtur quod sic). Und Chronic. 131 da, wo er seinen zeitweiligen Abfall von der Ansicht der Joachimiten eingesteht, kennt er auch selbst jene Jahreszahl. Das Nämliche wird durch den Bericht über die Flagellanten Chron. 240 vorausgesetzt (vergl. oben S. 216). Und wenn Salimbene auch weder hier noch dort auf die Concordia sich beruft, so nennt

er doch mehrfach den Commentar zum Jeremia als ein Joachimitisches Buch; und in diesem ist ebenso wie in jener das Jahr 1260 ausgezeichnet. Dessenungeachtet lesen wir bei demselben Chronic. 103 die oben excerpirte Stelle! — Dieses Beweismittel Pregers ist also wirkungsunkräftig. — Aber vielleicht bewährt sich jenes andere besser, welches ihm der vielgerühmte Passauer Anonymus dargeboten hat. Schon Heinrich von Herford, Liber de memorabilibus rebus sive Chronica ed. Potthast, Göttingen 1859, p. 183 sagt Notandum est, quod pluribus videtur liber iste, qui dicitur Evangelium aeternum, non fuisse Joachim, sed aliquis vel aliqui moderni temporis composuerunt illum. Der erwähnte Anonymus aber sagt: Ex his autem, que dicuntur ibi de expositione historie de David potest intelligi, quod ille, qui composuit opus, quod dicitur Evangelium aeternum, non fuit Joachim, sed aliquis vel aliqui moderni temporis, quoniam facit ibi mentionem de Friderico imperatore persecutore Romane ecclesie. Berücksichtigt ist die Stelle Conc. lib. V. cap. 65 p. 95 nisi forte quia Antichristi multi erunt aliquis, dicat in Absalon non significari nisi (bei Preger a. a. O. S. 27 Anmerk. 1 ausgelassen) illum maximum persecutorem, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, sed aliquem alium, secundum quod jam Romanam sedem legimus aliquos usurpasse. Et nuper sub Friderico imperatore accidisse comperimus. Der Anonymus denkt an Friedrich II., ebenso Preger. Die Voraussetzung beider ist, der Verfasser der Concordia, welcher für Joachim von Fiore gehalten sein will, ist hier in plumper Weise aus der Rolle gefallen. An Friedrich I. könne nicht gedacht werden (Preger a. a. O. S. 26, 27), denn er habe wohl Päpste bekämpft und Gegenpäpste aufgestellt, sei aber in Frieden und versöhnt mit der Kirche dahingegangen. „Es lag hinwieder auch bei dem Suchen nach Vorbildern für die letzte Zeit ganz ferne, in Absalom den Antichrist nicht vorgebildet zu sehen und bei der Ausbeutung seiner Geschichte auf den Gedanken zu kommen, daß in ihm nur einer der Antichriste vorgebildet sei, welche nach der Schrift jenem großen Verfolger vorangehen sollten.“ „Nur die Geschichte Friedrichs II. und eine bei seinem Tode eingetretene Enttäuschung giebt den Schlüssel zu dieser ganz unerwarteten Wendung. Die meisten Joachimiten hatten in Friedrich II. den Antichrist gesehen; sie waren, wie wir aus Salimbene wissen, bestürzt und enttäuscht, als er starb, ohne daß die Merkzeichen des Antichrists an ihm völlig hervorgetreten waren. Jetzt erst, nach dem Jahre 1250, lag es nahe, diesen Irrthum zu verwischen. So nur erklärt sich eine Einschränkung, auf die man bei der Ausbeutung der Geschichte Absaloms gar nicht kommen konnte; so nur die gesuchte Herbeiziehung eines Kaisers Friedrich.“ Allein wenn man Cap. 65 im Zusammenhange liest, so erkennt man leicht, wie der Verfasser zu „der ganz unerwarteten“ Wendung gekommen ist. Er betrachtet zunächst den Absalom als Vorbild des Antichrists. Allein an dem Rechte dieser Betrachtung wird er durch den Umstand irre gemacht, daß von David erzählt wird, er habe bei der Nachricht von dem Tode Absaloms geweint. Er sucht das in doppelter Weise zu erklären, einmal durch die Erinnerung daran, daß doch auch Jesus über die Stadt, in welcher er gekreuzigt werden sollte, geweint habe, — er, der nicht wolle, daß irgend Jemand umkomme, sodann durch die Hypothese, daß in Absalom nicht das Vorbild des eigentlichen Antichrists, sondern eines der Antichristen zu sehen sei, welche nach der Schrift jenem großen Verfolger vorangehen sollten. Es ist eine Schwierigkeit in der Geschichte Davids und Absaloms selbst, welche den Schriftsteller auf diesen Gedanken bringt, nicht die Erfahrung, daß der Ausgang Friedrichs II. nur durch denselben in Einklang mit dem Vorbildlichen gebracht werden könne. Es kann also durchaus nicht von einer unerwarteten Wendung die Rede sein, — es kann die Stelle nicht erst 1250 geschrieben sein, da ich oben gezeigt habe, daß die Concordia überhaupt schon von Wilhelm von Auvergne gekannt sei. Also muß in derselben Friedrich I.

gemeint sein. Und grade mit dessen Geschichte, nicht aber mit der Friedrichs II. ist die Notiz in Uebereinstimmung. Von dem eigentlichen Antichrist war in der Mitte des Capitels gesagt, er suche den vicarius Christi zu vertilgen. Am Ende desselben erinnert der Verfasser daran, daß man lese, „Einige hätten den Römischen Stuhl usurpirt", um zu zeigen, daß die Annahme, Absalom sei nur das Vorbild eines der Antichristen, sich insofern empfehle, als dann die Erfüllung des Vorbildlichen in der bereits verlaufenen Geschichte nachgewiesen werden könne. Die Usurpatoren sind die Gegenpäpste (welche bekanntlich nur das Zeitalter Friedrichs I., nicht aber Friedrichs II. kennt); nicht aber diese, sondern derjenige, welcher sie aufgestellt hat, ist einer der Antichristen. Aber auch nur als solchen Friedrich I. zu bezeichnen, davor scheuet sich Joachim. Daher die „ganz unerwartete Wendung" Et nuper sub Friderico Imperatore accidisse comperimus. — Schließlich noch ein Wort über das Unternehmen Pregers (a. a. O. S. 28—30), das Selbstzeugniß Joachims in der der Concordia vorgesetzten Epist. (abgedruckt ebd. S. 38) wie das Zeugniß des Papstes Clemens III. in der Bulle vom 8. Juni 1188 Manrique, Annal. Cisterc. III 211, Jaffé N. 10085, abgedruckt bei Preger S. 39, zu entkräften. Beide Urkunden sollen, — müssen unächt sein, wenn die Ansicht von der Unächtheit der drei Werke haltbar sein soll. Denn in der Ep. Joach. werden dieselben als Schriften Joachims bezeichnet und in der päpstl. Urkunde wird bezeugt, daß die Expositio Apocalypsis und das Opus Concordiae von dem Adressaten abgefaßt sei. — Daß nun der Calabrese die Weisung ertheilt habe, seine Schriften der Römischen Curie zuzusenden zum Zweck der Billigung und etwaigen Verbesserung, ist eine zweifellose Thatsache, da wir darüber die ausdrückliche Erklärung der Lateran-Synode vom J. 1215 haben, abgedruckt bei Engelhardt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen S. 268. Und bisher hat man meines Wissens nie daran gezweifelt, daß die schriftliche Weisung, auf welche hier Bezug genommen wird, die oben erwähnte Ep. sei, welche Joachims Namen zu Anfang nennt. In derselben wird erwähnt, daß von allen Werken des Verfassers allein der liber Concordiae bisher dem apostolischen Stuhle unterbreitet worden sei, weiter den Mitäbten, Prioren und den übrigen Brüdern unter Erinnerung an den vielleicht bald bevorstehenden Tod anbefohlen, alle Bücher, welche der Vollmachtgeber bereits abgefaßt habe oder etwa noch abfassen werde. (vor der Publication) jener höchsten geistlichen Behörde einzusenden, damit dieselben die vielleicht nöthigen Correcturen erhielten. Et exponentes ei meam circa ipsam devotionem et fidem et quod ea semper tenere paratus sim, quae ipsa statuit vel statuerit etc. heißt es am Schluß. Augenscheinlich entspricht das, was wir hier lesen, den Angaben der Conciliaren; von unserem Gegner wird das geläugnet. Allerdings einen dem auf uns gekommenen Briefe irgendwie ähnlichen hat Joachim geschrieben; „er mag seine Schriften als apostolicae sedis judicio approbanda angesehen, er mag auch das Wort seu etiam corrigenda noch hinzugefügt haben — er konnte ja eine Approbation für sehr nützlich und eine Correctur in dem, was er selbst auch als eine menschliche Zuthat zu den ihm gewordenen Offenbarungen ansehen mußte, für zulässig und gut erachtet haben —; aber die Concordia damit einleiten, daß man feierlich Zeugniß giebt von der großen Offenbarung, die einem über die ganze Concordia Alten und Neuen Testaments geworden, und dann eine Urkunde aufsetzen und alles Gewicht auf die päpstliche Correctur legen, sagen, man habe zwar auf Antrieb etlicher Päpste dies und das geschrieben, wie Gott und das eigene Vermögen es gab, aber man habe noch nicht alles dem Römischen Stuhl zur Correctur vorlegen können: das scheint mir entweder hier oder dort oder auch an beiden Orten gelogen. So spricht kein Prophet, er hätte denn zuvor für seine Inspirationen die Unverletzlichkeit gewahrt" (S. 30). So spricht, erwidere ich, jeder Prophet, welcher der Römisch-katholischen Kirche angehören und nicht in die Gefahr gerathen will, der Häresie angeklagt zu werden.

Grade die Vereinigung dessen, was von Preger einander entgegengesetzt wird, ist für alle ächt katholische Prophetie und Mystik charakteristisch, wie z. B. die Geschichte der Katherine von Siena, des Meisters Eckhart, in gewisser Weise Savonarolas zeigt. Es giebt kaum eine schlimmere Verkennung der ganzen Stellung Joachims, welchem es ein ebenso starkes Bedürfniß war, für einen treuen Sohn der katholischen Kirche als für einen Gottinspirirten Propheten zu gelten (vergl. oben S. 192, 193, 194), als das von dem Münchener Kritiker angedeutete Entweder — Oder. Ich halte die von ihm versuchte Beweisführung für durchaus mißlungen.

8) S. Anmerk. 7.

9) S. ebendaſ.

10) S. Cap. IV gegen Ende S. 196.

11) Ebd. und Cap. VI S. 199—201. Buch VII Cap. VII Anml. 11.

12) Divini vatis abbatis Joachim liber concordiae novi et veteris Testamenti. Am Schlusse Venetiis completum fuit hoc opus per Simonem de Luere 13. April 1519. Lib. III cap. XII p. 30[b] Neque enim novum aliquid intelligere quaerimus de fide trinitatis, sed quod hactenus fide tenuimus et nunc tenemus. Ib. lib. I tract. II cap. IX p. 10 erste Sp. Sic sacra mysteria — — catholicam fidem. Engelhardt a. a. O. S. 59, 62.

13) S. die der Concordia etc. vorgesetzte Ep. Joachimi. — Honorii III. epist. Potthast, Reg. N. 6452.

14) Concord. lib. V cap. LXXIV. p. 103 Si quidem inter caetera etc. Psalterium decem chordarum (am Schlusse Venetiis in aedibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini sociorum anno Domini MDXXVII die XVIII mensis Martii) p. 239 zweite Spalte unten.

14[a]) Von Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. XIII S. 603 mit Unrecht geläugnet s. Concord. lib. I cap. I p. 1 zweite Sp. lib. II tract. II cap. V. p. 21[b] Oportet ergo mutare vitam etc. lib. V c. LIII p 86 Psalter. decem chordarum p. 245[b]. Das Wahre ist, daß dergleichen allerdings erheblich zurücktritt.

S. 193. 15) Concord. lib. V cap. LXXIII p. 101 — praecedens de ventre litterae etc. lib. V cap. LXXXVI. Schluß S. 125 lib. V. cap. CXIX p 135 Sciant ergo et hoc oro, ut sciant, non ex praesumptione superba sed nec alicujus pietatis securitate haec me attentare voluisse etc.

16) Ib. lib. V cap. XXII p. 71 Non ait absolute etc. Damit sind freilich die einschränkenden, von Hahn, Geschichte der mittelalterlichen Ketzer Bd. III S. 174 Anmerk. 1 nachgewiesenen Stellen und weiter lib. V cap. XXXV p. 75 — sed tamen quo ordine — ignoramus etc. Expos. in Apocal. 146 zu vergleichen.

17) Conc. lib. II tractat. I cap. I l. l. p. 6[b] quia dignum non erat, ut talia posset humanitas ejus suggerere lingua carnis qualia spiritus ille sanctus, qui procedit ex illo. Vergl. die ganze zweite Spalte dieser Seite. Ib. cap. VIII gegen Ende.

18) Expositio magni prophetae abbatis Joachim in Apocalypsin p. 95[b] erste Sp.

19) Concord. lib. II tract. I p. 6 Erat autem locus tenebrosus etc. Ib. lib. V. cap. LXVIII p. 96[b]. Hahn a. a. O. S. 125.

20) Expositio in Apocalypsin p. 20 zweite Spalte Mitte. Concord. lib. V cap. LVII p. 88[b] Prius enim oportebat praedicare evangelium secundum litteram etc. Exposit. in Apocal. p. 25 erste Sp.

21) Evangelium aeternum, quod est in spiritu, quoniam utique evangelium, quod est in littera, est non aeternum bei Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1856, zweiten Bandes zweite Abtheil. S. 456 Anmerk. 5, wo Exposit. in Apoc. p. 95 citirt wird; aber hier findet sich die Stelle nicht, die dem Wortlaut nach auch anderswo von mir nicht hat ausgemittelt werden können. Aber die ganze Erörterung a. a. O. S. 94—97 vertritt den Gedanken. Dagegen Exposit.

in Ap. p. 172 zu Apok. XIV 6 *εὐαγγέλιον αἰώνιον* wird der Text von dem Verf. nicht für seine Zwecke verwendet.

22) Exposit. in Apoc. p. 95 — de veritate, quae est in spiritu etc. p. 96, 97. Concord. lib. V cap. LXXIV p. 103 zweite Spalte Mitte. Ib. lib. V cap. LVII p. 89 zweite Spalte oben. lib. V. cap. LXXXVI p. 114 zweite Sp. lib. V. cap. LXVIII p. 96b. Et in primo quidem statu tamquam in profundae noctis caligine ostensum est mysterium regni Dei, in secundo claruit ut in aurora, in tertio splendebit sicut in perfecto die.

23) Friederich a. a. O. S. 473, 475, 478. Engelhardt a. a. O. S. 59, 62, 140. S.194.

24) Z. B. Concord. lib. I cap. I p. 1 Nec mirum etc.

25) Concord. Praef. drittes Blatt erste Seite erste Spalte oben Melius enim est salva fide opinioni cedere, ubi certitudo non est quam definire aliquid pertinaciter, quod neque rationi neque auctoritati consentit etc.

26) Ib. lib. V cap. LXXIV p. 103 — spiritalis intellectus, qui est ignis divinus, per quem spiritalis homo judicat omnia etc. Ibid. cap. LXXVII p. 105 zweite Spalte unten lib. II tr. I cap. V Spiritus sanctus exhibet libertatem etc. lib. V. cap. LXVIII p. 96b zweite Spalte Mitte ut omnes electi sint docibiles Dei etc. Psalter. p. 241.

27) S. z. B. Conc. lib. V cap. XL p. 78 Effringere — — loquuntur lib. III p. II cap. III gegen Ende lib. II tract. I cap. I p. 5b — ut omnem philosophicae superstitionis vanitatem excludat etc. Exposit. in Apocal. p. 60, 60b, 130b, 149b. Friederich a. a. O. S. 475.

28) Hahn a. a. O. Bd. III S. 127 Anmerk. 2, 4, S. 128 Anmerk. 1. S.195.

29) S. Anmerk. 22, Hahn a. a. O. 106—116.

30) Concord. lib. II tract. I cap. XVI p. 12b unten lib. V. c. LXXXIX p 117b.

31) Die wichtigen Stellen bei Salimbene, Chronica e codice bibliothecae Vaticanae nunc primum edita Parmae 1857 p. 8, 58, 89, 101, 102, 103, 105, 123, 131 und die Siebentes Buch Cap. XI Anmerk. 2 anzuführenden. S.196.

V.

1) Wadding, Annal. Minorum tom. II 244 Sbaralea, Bullarium Franciscanum tom. I 68.

2) Ib. Et cum ex longa familiaritate, quam idem confessor nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius etc. (Ueber die Wahl und Erhebung des Hugolinus zum Cardinal-Protector des Ordens s. Jordan. de Jane cap. 14 p. 522, dazu Voigt S. 482, Salimbene l. l. p. 194). Sane quamvis — — piam intentionem etc.

3) S. Anmerk. 2. S.197.

4) Wadding l. l. praesertim cum — — numquam omnia possint ad literam observari etc.

5) Ueber die Anhänglichkeit der Franciscaner an die Person Gregors IX., welche hinreichend bekannt ist, s. noch die Verse Peters de Vinea bei Huillard-Bréholles, Vie et correspondance de Pierre de la V. 405, 406.

6) Dafür kann ich, was die Zeit Gregors IX., Innocenz IV., Alexanders IV. angeht, einen überzeugenden Beweis nicht liefern. Eine glaubwürdige Ueberlieferung, welche in dieser Hinsicht zu verwerthen wäre, ist mir nicht bekannt. Sollte eine solche wirklich nicht vorhanden sein, so wäre ich geneigt, darin lediglich einen Zufall zu sehen. Mir ist wahrscheinlich, daß innerhalb des Kreises der Minorität der Franciscaner die Klage, welche Petrus Johannes Olivi mit besonderer Bitterkeit erhoben hat, längst ausgesprochen war. Littera magistrorum etc., qui articulos infra scriptos

de postilla Petri Joannis Olivi — — extractos examinaverunt etc. Baluzii Miscellaneorum lib. primus Parisiis 1678 p. 228 § XXII p. 229 § XXIII — tempore, quo ejus regula est a pluribus nequiter et sophistice impugnanda etc. p. 239 § XXX p. 252 § XLIV p. 253 § XLV Statuet — — — defensare. — Zeichen der Verstimmung „der Eiferer" unter den Franciscanern gegen die Curie sind auch die antirömischen Stellen in der Pseudojoachimschen Expositio in Jeremiam prophetam Venetiis 1525, Coloniae 1577 und diejenigen, welche die Bedrängnisse der treuen Franciscaner weissagen. Friederich, Kritische Untersuchung der dem Abte Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesaias und Jeremia, Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Bd. I S. 475 bis 477, Hahn, Geschichte der Ketzer des Mittelalters Bd. III S. 101 Anmerk. 2.

7) Unsere kirchengeschichtlichen Hand- und Lehrbücher gebrauchen ohne alles Recht den Namen Spiritualen zur Bezeichnung der strengeren Partei schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts. S. dagegen die richtige Bemerkung bei Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers S. 61 Anmerk. 1. — Petri Olivi Baluz. Miscell. (s. Anmerk. 6) p. 237 — e contra a spiritalibus ferventius defendenda etc. — Guilelm. de S. Amore de periculis novissimorum temporum Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum etc. opera et studio Edwardi Brown Londini 1690 p. 28 cap. VIII Septimum signum quod appropinquante consummatione saeculi quidam, qui videntur in Ecclesia maximi zelatores fidei etc.

S. 198. 8) Thomas de Eccleston de adventu minorum in Angliam c. XII. Brewer, Monumenta Franciscana, London 1858, p. 51 Sed et frater Leo, socius sancti Francisci, dixit fratri Petro — — — quod multa fuerunt tunc (in quodam raptu contemplationis) sibi revelata, quae nulli viventi umquam communicavit etc. — Ib. c. XIV p. 69. Praeterea dixit (frater Willielmus), quod oportebat considerare mentem sancti Francisci et intentionem in regula; alioquin sicut insensibiliter crescunt pili barbae, sic crescent superfluitates in ordine etc. — Litera magistrorum etc., qui de postilla Petri Joannis Olivi de Apocalypsi facta articulos extractos examinaverunt Baluzii Miscellaneorum lib. I p. 253 XLV.

VI.

1) Wilhelm von St. Amour de periculis novissimorum temporum Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum opera et studio Edwardi Brown Londini 1690 p. 27 c. VIII (eine Ueberarbeitung der im J. 1255 abgefaßten Schrift; daher die hier vorkommende Jahreszahl 1264 erklärbar wird, s. Preger, Geschichte der deutschen Mystik I S. 207) behauptet, daß die Jüngerschaft des ewigen Evangeliums schon seit 55 Jahren agitire. Vergl. Sermo II l. l. 55. Die Angabe erklärt sich am leichtesten, wenn man mit Engelhardt, Kirchenhistorische Abhandlungen S. 262 (dessen Combination Preger a. a. O. lediglich wiederholt) annimmt, daß dieser Autor dieselbe in Verbindung bringe mit der Secte der Amalricaner, deren Entdeckung in das Jahr 1209 fällt.

2) Alexander IV. in seiner Ep. du Plessis d'Argentré Coll. t. I 165 sagt ausdrücklich, daß der Introductorius an seinen Vorgänger Innocenz IV. eingesandt worden sei, welcher letztere schon am 7. December 1254 starb. Dennoch ist es erlaubt anzunehmen, daß der Bischof Reginald von Paris, ohne von diesem Todesfall zu wissen, das Packet erst in der zweiten Hälfte des Monats December abgehen ließ, dasselbe aber dennoch an Innocenz IV. adressirte; weiter, daß dasselbe erst im Anfange Januar 1255 in die Hände des schon am 12. December 1254 erwählten Papstes Alexander IV.

gelangte. — Le Roman de la Rose Nouvelle édition par M. Méon tom. II. 368 v. 11999 Et l'an de l'incarnation mil et deus cens cinc et cinquante. Guilelm. de St. Amore l. 1 c. VIII primo Parisius (so ist zu lesen statt des sinnlosen suis) — — anno Domini 1255.

3) In der ep. Innocentii IV. Bulaeus, Historia Univ. Paris. tom. III 276, Wadding, Annal. Minorum t. III 248 canonicus Belvacensis, procurator magistrorum et scholarium Parisiensium genannt. Bei Salimbene Chron. l. l. 129 heißt er magister. — Histoire littéraire de la France tom. XIX 197; Notices supplémentaires tom. XXI 468. S. 199.

4) S. S. 210.

5) S. ebendas.

6) Salimbene, Chronica ex codice bibliothecae Vaticanae nunc primum edita Parmae 1857 p. 233 — et Parisius fecit (Ghirardinus de burgo Sancti Donini) istum libellum et ignorantibus fratribus divulgavit etc. Daß auch dies in Paris geschehen sei, wird freilich nicht ausdrücklich berichtet. Da der Introductorius aber hier zuerst bekannt wird (s. Anmerk. 2), liegt es nahe, als Stätte des divulgare die genannte Stadt anzunehmen.

7) S. Anmerk. 2.

8) S. Anmerk. 1.

9) Guilelmi de S. Amore sermo II Brown l. l. 51 unten De istis novis periculis etc.

10) Daß das Wort „evangelium aeternum" a. von den drei ächten (s. Cap. IV Anmerk. 7) Schriften Joachims gebraucht worden sei, wird bewiesen durch die Excerptsätze in Henrici de Hervordia Chron. ed. Potthast p. 181 und bei dem von Preger als Passauer Anonymus bezeichneten Autor (s. das Evangelium aeternum und der Abt Joachim am Schlusse), durch das Sitzungsprotocoll von Anagni, Quétif et Échard l. l. 202 vergl. du Plessis d'Argentré l. l. I 163, 164. Daß es b. die Lehre Joachims bedeute, zeigen die nämlichen Citate. Diese richtige Erkenntniß hatten bereits Engelhardt a. a. O. S. 19, 37 und Gieseler II 2 S. 356 § 70 Anmerk. 9. Auch daß man den Introductorius mehrfach als ersten Theil des evangel. aetern. bezeichnete, konnte, schon ehe die Chronik Heinrichs von Herford und die Mittheilungen über den Passauer Anonymus bekannt waren, Jeder erfahren, welcher sich die Mühe gab, du Plessis d'Argentré I 164 zweite Spalte Mitte zu lesen. Es ist daher völlig unbegreiflich, wie Preger a. a. O. S. 7, 15, 16, 19 behaupten kann, daß jene längst vor ihm „gesicherten" Ergebnisse der Forschung erst durch ihn „gesichert" seien. — Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit, Riehl, Historisches Taschenbuch, Fünfte Folge, erster Jahrgang, S. 331. Daß das Wort aber c. auch zur Bezeichnung des künftigen Weltzustandes selbst diene, würde die höchste innere Wahrscheinlichkeit haben, auch wenn keine ausdrückliche Zeugnisse für diesen Sprachgebrauch beigebracht werden könnten. Denn wie in unserer Deutschen Rede „Evangelium" die Evangelienbücher, weiter den Inhalt als Lehre, endlich die geschichtliche Periode des Evangeliums bedeutet: so wird man auch „evangelium aeternum" in diesem dreifachen Sinne gebraucht haben. Ich finde aber ein Zeugniß in dem Excerptsatze quod adveniente evangelio Spiritus sancti sive clarescente opere Joachim, quod dicitur evangelium aeternum etc. Vergl. Salimbene Parm. Chronica Parmae 1857 p. 240. In eodem anno (1260), debebat inchoari doctrina Joachym abbatis etc. S.200.

11) Cf. Salimbene l. l. 233 Alter vero libellus continebat multas falsitates contra doctrinam abbatis Joachym, quas abbas non scripserat etc.

12) Ib. 233 (s. Anm. 6), 236, 102 Histoire littéraire de la Fr. XXI 471. S.201.

13) S. S. 200 Zeile 23—25 von ob.

14) S. Anmerk. 10. S.202.

15) Ebd. am Ende.

16) S. die Stellen aus dem Pseudojoachimitischen Commentar zum Jeremia bei Hahn a. a. O. III S. 123 Anmerk. 8. — Thes. VII quod nullus simpliciter idoneus est ad instruendum homines de spiritualibus et aeternis nisi illi, qui nudis pedibus incedunt.

17) Sitzungsprotocoll von Anagni (s. VII Anmk. 1) Ms. N. 1726 Paris. Fol. 102 nach Renan, Revue des deux mondes tom. 64 p. 116 Anmerk. 2 (vergl. ebend. S. 111 unten) Sic in principio tertii status erunt tres similes illorum scilicet vir indutus lineis et angelus quidam habens falcem acutam et alius angelus habens signum Dei vivi (scilicet sanctus Franciscus). Et habuit (du Plessis d'Argentré I164 habebit) etc. Der Text ist undeutlich in mehr als einer Hinsicht, das Perfectum habuit im Vergleich mit dem vorhergehenden erunt mir geradezu unverständlich; aber so viel erhellet doch, daß hier ein Wiedererscheinen des Franciscus ausgesagt wird (von welchem auch Peter Johann von Olivi Baluzii Miscellaneorum lib. prim. Parisiis 1778 p. 235 XXVIII Hic ergo angelus est Franciscus, evangelicae vitae et regulae sexto et septimo tempore propagandae et magnificendae renovator et summus post Christum et ejus matrem observator 236, 246 XXXVIII redet). Wir erfahren nicht, daß dasselbe irgend welche Beziehung auch auf die von ihm herrührende Regel habe; aber mir scheint die Frage, wie die Aufklärer, von welchen in meiner obigen Darstellung die Rede ist, das Verhältniß der Lehre Joachims zu der Regel sich gedacht haben, kaum anders beantwortet werden zu können als dort geschehen ist. — Da in dem dritten Zeitalter alles Buchstäbliche aufhören soll, so hätte in Uebereinstimmung mit diesem Gedanken gelehrt werden müssen, daß auch der Buchstabe der Regel dann sein Ende haben werde. Da derselbe aber als Werk des übernatürlich inspirirten Heiligen seine unverbrüchliche Geltung haben soll, so scheint es kaum möglich anzunehmen, daß die spirituale Deutung auf irgend welche andere Weise zu Stande käme als durch ihn als den Verklärten. — Nicht ganz richtig ist die Behauptung bei Schmidt, Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. XIII S. 603, daß die Lehre von der Wiederkunft Christi bei Joachim unklar sei. Der Name desselben kommt doch auch in eschatologischer Beziehung vor Conc. lib. V cap. CXI p. 127b lib. V cap. CXVII p. 133b. — Lib. V cap. XLI.

18) S. die Anmerk. 17 beigebrachte Stelle.

VII.

1) Die bezüglichen Documente sind enthalten

a) im Cod. N. 1706 der Bibliothek zu Paris, welcher das Sitzungsprotocoll von Anagni (S. S. 212) und — nach Einschaltung des Verzeichnisses der errores philosophorum -- die Reihe der aus dem Introductorius und dem Evangelium aeternum excerpirten Sätze enthält. Denselben hat du Plessis d'Argentré unter der Bezeichnung N. 990 benutzt. Der gedruckte Text Collectio judiciorum tom. I 163, 164 bietet nach Renan, Revue des deux mondes tom. 64 p. 109 wichtige Lücken, die von ihm S 109 Anmerk. 3 S. 110 Anm. 2 (diese Stelle schon bei Quétif et Échard, Script. Ord. praed. tom. I 202) S. 113 Anmerk. 1 S. 116 Anmerk. 1, 2 ergänzt sind.

b) im Cod. N. 1726, welchen bereits Quetif und Echard kannten und aus welchem sie a. a. O. Auszüge mitgetheilt haben. Dies wird freilich von Renan S. 108 berichtet, später aber ignorirt. — Die in demselben enthaltenen Schriftstücke sind verschiedenen Inhalts; zwei beziehen sich auf das Evangelium aeternum. Das eine, 78 Folio-Blätter umfassend, ist ein Extract aus den ächten und unächten Büchern Joachims ohne irgend welche Glosse, das andere ein Text des Sitzungsprotocolls von Anagni mit dem in N. 1706 überlieferten meist zusammenstimmend, aber auch von demselben

abweichend. Derselbe, von Quetif und Echard nicht vollständig mitgetheilt, wurde von Renan ebenfalls ergänzt S. 110 Anmerk. 8, wo der Anfang durch einen Satz vervollständigt, auch der andere Primo notandum est fundamentum doctrinae Joachim und die auf Gerard bezüglichen Stellen aus Fol. 94, 96, 99, 100, 102 abgedruckt sind. Aber trotz dieser Beiträge gewinnen wir eine völlig sichere Einsicht in die Beschaffenheit des Textes des Ganzen nicht, dessen Veröffentlichung durch den Druck immer noch zu wünschen übrig bleibt.

c) Dazu kommen die Excerptsätze, welche sich bei Henric. de Herevordia, Lib. de rebus memorabilibus sive Chronicon ed. Potthast Gotting. 1859 p. 181 und in zwei Münchener Handschriften Cod. lat. N. 311 memb. und N. 9558 membr. (s. Preger, Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris, München 1874 S. 19) finden. Unter Benutzung dieser Hülfsmittel hat P. den Text herzustellen versucht. Derselbe ist vollständiger als derjenige, welchen man in der Pariser Handschrift N. 1706 (s. a) liest, vollständiger als der von Nic. Eymerich, Directorium Inquisit. Romanae P. II q. 9 § 4, Engelhardt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erlangen 1832 S. 21 § 9 gegebene. Außerdem bietet er Varianten. — Es fragt sich, welchen literärischen Ursprung diese Excerptsätze haben. Dieselben, den meisten Historikern nur aus den letztgenannten Schriftstellern bekannt, wurden bisher als Excerptsätze lediglich aus dem Introductorius beurtheilt: was freilich schwer begreiflich ist, da ja bereits in dem Abdruck in der Collectio judiciorum t. I 164 deutlich diejenigen, welche aus dem Praeparatorium = Introductorius (der auch die prima pars evangelii aeterni heiße) entnommen sind, von denjenigen unterschieden werden, welche aus der secunda pars = Concordia Veteris et Novi Testamenti u. s. w. excerpirt sein sollen. Es bedurfte, um sich von der Unrichtigkeit der gewöhnlichen Ansicht zu überzeugen, keineswegs erst, wie Preger S. 17 meint, der Vergleichung der Angaben bei Heinrich von Herford und in den Münchener Handschriften; man brauchte nur die Collectio judiciorum t. I 164 zweite Spalte Mitte nachzusehen, wie Renan a. a. O. S. 114 gethan hat. — Aber woher stammen diese Sätze zuhöchst? — Es finden sich wiederholt die Ausdrücke errores extrahi possunt, error extrahi potest in Bezug auf den Introductorius und den lib. I II III Concordiae Veteris et Novi Testamenti. Dagegen in Bezug auf lib. IV und lib. V desselben Buchs lesen wir das Wort inveniuntur. (In den Münchener Handschriften sind überdies, freilich nicht jedesmal, wie Preger S. 18 berichtet, aberdoch an sieben Stellen — bei Heinreich von Herford an vier Stellen — auch die Unterabtheilungen tractatus de Job, tractatus de Joseph etc. angegeben.) Der Unterschied ist auffallend. Sollten der oder die Verfasser dieser Sammlung von Sätzen dadurch haben andeuten wollen, daß diejenigen, welche dem vierten und dem fünften Buche zugeschrieben werden, daselbst sich wörtlich fänden, in den drei ersten Büchern dagegen und in dem Introductorius dem Leser nur Stellen begegneten, welche so gedeutet werden könnten, wie in den präciser formulirten Sätzen angegeben ist? — Vergleichen wir die Sätze, welche sich selbst auf das vierte und fünfte Buch der Conc. Vet. et Nov. Test. zurückführen mit der gedruckten Ausgabe, so lassen sich die meisten (Preger a. a. O., S. 19 behauptet „alle"; ich bin nicht so glücklich dies mit Ueberzeugung constatiren zu können) derselben, wenn nicht in einem völlig identischen, doch in einem sehr ähnlichen Texte finden. Was dagegen betrifft die errores, qui ex primo secundo tertio libro extrahi possunt, so sind sehr viele sei es unberechtigte Ueberspannungen ächter Sätze (Engelhardt a. a. O. S. 69—81 § 19—22, vergl. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Leipzig 1874 I S. 205), sei es Entstellungen. Thesen wie die quod evangelium Christi neminem ducit ad perfectum — quod adveniente evangelio spiritus sancti sive clarescente opere Joachim, quod dicitur evangelium aeternum sive spiritus sancti, evacuabitur evangelium Christi — quod papa grae-

cus magis ambulat secundum spiritum quam latinus u. s. w. können nicht einmal auf Stellen in den ächten Schriften zurückgeführt werden, welche dort umgedeutet wären. Es ist völlig überflüssig darnach zu suchen; Jeder, welcher sich mit jenen beschäftigt hat, darf urtheilen, daß es unmöglich sei dergleichen zu finden. — Aber wem ist die Abfassung dieser „Excerptsätze" zuzuschreiben? — Man könnte an die Commission in Anagni denken. Allein diese selbst hat ja lediglich aus dem Introductorius „excerpirt", Quétif et Échard l. l. I 202. — Preger, Das Evang. aetern. S. 10 hat die Vermuthung ausgesprochen, daß das Actenstück auf Veranlassung der Pariser Untersuchung zu Stande gekommen sei. Aber ich kenne eine solche gar nicht. Der Bischof Reginald von Paris hat nicht schon von ihm oder einer Commission excerpirte Sätze zum Zweck der Censurirung an den Papst eingesandt, sondern den Introductorius selbst, s. Alex. ep. du Plessis d'Argentré I 165. Nachdem dieser im Ganzen von jenem verurtheilt worden, war eine weitere Untersuchung in Paris überflüssig: was zum Ueberfluß auf das Deutlichste durch das citirte päpstliche Schreiben bestätigt wird, welches den Empfänger beauftragt, gegen die Besitzer der Handschriften des Introductorius und der aliae schedulae vorzugehen. In Bezug auf die letzteren bemerkt Alexander IV., „sie enthielten Vieles, was in jenem Büchlein sich nicht fände und, wie man sage, mit Unrecht demselben zugeschrieben worden sei." Vergl. Preger, Das Evang. aet. S. 13. Diese Worte scheinen auf wirkliche oder vorgebliche Excerpte aus Joachims Schriften bezogen werden zu können. Vielleicht auf die auf uns gekommenen abgesehen von den sieben ersten? — Sollten etwa die schedulae, auf welchen jene verzeichnet waren, neben dem Introductorius an den Papst eingesandt sein? — Er sagt das freilich mit keinem Worte, verneint es aber auch nicht: es scheint also erlaubt zu sein, sich den Hergang der Dinge so vorzustellen. Die Worte, denen wir bisher ein befriedigendes Verständniß nicht haben abgewinnen können, extrahi possunt, scheinen durch diese Combination erklärt zu werden. War etwa die Absicht damit auszusagen, daß der Sinn dieser Sätze allenfalls bei ungünstiger Deutung der Worte der bezüglichen Stellen dort gefunden werden könnte? — Wer meinen sollte, diese Frage bejahen zu können, würde zu der Annahme genöthigt sein, daß die Ueberschriften, welche mit extrahi possunt, extrahi potest schließen, von einem Anderen als dem Verfasser der Excerptsätze, etwa von einem Neutralen herrührten. Natürlich müßte dann aber auch in Bezug auf die ersten sieben Sätze geurtheilt werden müssen, daß sie nur nach der Ansicht der Gegner in dem Introductorius gefunden würden. Wir hätten also, selbst was diese angeht, keine unbedingte Sicherheit dafür, daß der Wortlaut völlig unentstellt uns erhalten wäre. Indessen um so schwerer wäre es in diesem Falle das später gebrauchte Wort inveniuntur zu erklären. Ueberdies begründet die unbefangene Lectüre der Urkunde in keiner Weise die Vermuthung, daß Ueberschriften und Excerptsätze auf verschiedene Verfasser zurückzuführen seien. Es bleibt die Meinung die berechtigtere, daß Beides von demselben herrühre, — aber freilich auch die schon erwähnte Schwierigkeit unverändert. — Ich muß leider mit dem Resultate schließen, daß ich den Ursprung der Urkunde nicht zu erklären vermag.

S. 203. 2) S. Anmerk. 1.

3) Im Sitzungsprotocoll von Anagni (s. Anmerk. 1) quod evangelium Christi sit literale: Du Plessis d'Argentré tom. I. 163.

4) Ebd. Item 30 comparat Vetus Testamentum cortici, Novum testae, Aeternum nucleo.

5) Octavus est, quod sicut veniente Johanne baptista ea, quae praeterierunt, reputata sunt vetera propter nova supervenientia, ita adveniente tempore Spiritus sancti sive tertio statu mundi ea, quae praecesserunt, et reputabuntur vetera propter nova, quae supervenient etc.

6) Tertius, quod Novum Testamentum evacuandum est sicut Vetus

evacuatum est. Quartus est, quod Novum Testamentum non durabit in virtute sua nisi per VI annos proxime futuros i. e. usque ad annum incarnationis Domini MCCLX.

7) Tertius est (de secundo libro ejusdem partis), quod spiritalis intelligentia. Novi T. non est commissa papae etc. S. 204.

8) Primus est (de secundo libro ejusdem partis), quod evangelium Christi neminem ducit ad perfectum.

9) S. Anmerk. 6. Secundus est (de secundo libro ejusdem partis), quod adveniente evangelio Spiritus sancti sive clarescente opere Joachim, quod dicitur evangelium aeternum sive Spiritus sancti, evacuabitur evangelium Christi.

10) Octavus est (de secundo libro ejusdem partis), — — quod Novum Testamentum reputabitur Vetus et projicietur.

11) Sitzungsprotocoll von Anagni du Plessis d'Argentré tom. I 163, 164 Quod item 30 capitulo dicit, quod alia est scriptura divina, quae data est fidelibus eo tempore, quo Deus Pater dictus est operari, et alia, quae data est Christianis eo tempore, quo Deus Filius dictus est operari, et alia, quae danda erit eo tempore, quo Spiritus Sanctus proprietates mysterii Trinitatis operabitur. Das Wort Christiani paßt nicht zu dem, was über die Beschaffenheit und die geistigen Bedürfnisse derer ausgesagt wird, welche das dritte Weltalter erleben. Diese werden daher hier durch keinen Namen ausgezeichnet.

12) S. Anmerk. 6. Item (in eodem quinto libro) invenitur, quod sacramenta novae legis evacuabuntur in tertio statu mundi etc. Item in eodem libro in historia de tractatu Judith invenitur, quod sacramenta novae legis non durabunt a modo nisi per sex annos. Vergl. Anmerk. 13.

13) Secundus (de primo libro hujus partis), quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni imperialis (d'Argentré temporalis), quod finietur post sex annos proxime sequentes. Per hoc datur intelligi, quod religio Christiana, quae jam multos peperit vocatos ad fidem Christi, non est ecclesia. — Secundus error (de prima parte hujus libri), quod evangelium Christi non est evangelium regni ac per hoc non est aedificatorium ecclesiae.

14) Primus error est (de prima parte hujus libri), quod evangelium aeternum, quod idem est, quod doctrina Joachim, excellit doctrinam Christi et omne Vetus et Novum Testamentum. — Secundus est (de secundo libro hujus partis), quod adveniente evangelio Spiritus Sancti sive clarescente opere Joachim, quod dicitur evangelium aeternum sive Spiritus Sancti, evacuabitur evangelium Christi.

15) S. Anmerk. 14.

16) Quintus error est (de prima parte hujus libri), quod illi, qui erunt ultra tempus praedictum, non tenentur recipere Novum Testamentum.

17) Quartus est (de secundo libro ejusdem partis), quod tertius ordo electorum, qui secundum eundem librum est ordo religiosorum, non tenetur se exponere morti pro defensione fidei aut pro conservatione cultus Christi in aliis hominibus. — cf. Anmerk. 22.

18) Sextus error est (de prima parte hujus libri), quod evangelio Christi aliud evangelium succedet et ita per contrarium sacerdotio Christi aliud sacerdotium succedet.

19) Vergl. Anmerk. 14 den zweiten Satz.

20) Sitzungsprotocoll von Anagni bei Renan a. a. O. 126 Anmerk. 4. Item X capitulo D. dicit, quod tertius status mundi, qui est proprius Spiritus Sancti, erit sine aenigmate et sine figuris, unde circa medium ejusdem capituli ponit haec verba: „Apostolus 1. Corinth. XIII loquens de fide et caritate distinguendo statum fidei, scilicet secundum statum

mundi, qui aenigmaticus est, a statu caritatis, qui proprius Spiritus Sancti est et est sine aenigmate, figuravit duorum Testamentorum (differentiam), ut patet alibi, quia comparando unum ad aliud dicit: Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus et hoc quantum ad secundum: quum venerit, quod perfectum est, scilicet tempus caritatis, quod est tertius status mundi, evacuabitur quod ex parte est, quasi dicat: Tunc cessabunt omnes figurae et veritas duorum Testamentorum sine velamine apparebit" etc.

21) S. Anmerk. 12.

S. 205. 22) Quintus est (de secundo libro ejusdem partis), quod recessus ecclesiae Graecorum a Romana ecclesia fuit de Spiritu Sancto et per hoc datur intelligi, quod viri spirituales non tenentur obedire Romanae ecclesiae nec acquiescere ejus judiciis et in his, quae Dei sunt.

23) Sextus est (de secundo libro ejusdem partis), quod Papa Graecus magis ambulat secundum Spiritum quam Papa Latinus ac per hoc magis est in statu salvandorum et quod magis ei adhaerendum est quam Papae Romanorum sive Romanae ecclesiae.

24) S. Anmerk. 23.

25) Septimus est (de secundo libro ejusdem partis), quod — per hoc datur intelligi, quod Pater salvum faciet populum judaicum, quia ipsum repraesentat. — De primo libro hujus (secundae) partis primus potest extrahi error iste: videlicet quod quantumcunque Dominus affliget Judaeos in hoc mundo, tamen aliquos reservabit, quibus benefaciet in fine etiam manentibus in judaismo et quod in fine liberabit eos ab omni impugnatione hominum etiam in judaismo manentes.

VIII.

S. 207. 1) Septimus est (de prima parte hujus libri) quod nullus simplicitur idoneus est ad instruendum homines de spiritualibus et aeternis nisi illi, qui nudis pedibus incedunt.

2) In secundo vero tractatu ejusdem quarti libri errores inveniunter: Primus est, quod Christus et sancti Apostoli ejus non perfecti in vita contemplativa etc.

3) Anders urtheilt Renan, Averroes ed. II p. 159, 160.

IX.

S. 208. 1) S. oben S. 183.

2) Renan a. a. O. S. 120.

3) Histoire littéraire de la France tom. XIX 215.

4) De novissimis periculis etc. Brown l. l. 41 Trigesimum septimum signum est, quod veri apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis. Illi ergo praedicatores, qui hujusmodi rationibus innituntur, non sunt veri apostoli, sed pseudoapostoli.

S. 209. 5) Das ist einer der Grundgedanken in Sermo I u. II bei Brown.

6) Sermo II l. l. 51 — et ibi enim docetur, quod ipse non est Deus et quod sacramentum Ecclesiae nihil est.

7) Sermo II l. l. 49 unten Unde super illud verbum dicit glossa: Maxime cavendum est ab his, qui miracula faciunt propter nomen Christi etc. De periculis etc. c. XIV ib. 36 Miraculum tamen non esset sufficiens testimonium missionis, cum maxime fiant et a malis — — et maxime et in finali etc.

8) Sprenger, Paris im dreizehnten Jahrhundert, Leipzig 1856 S. 82.

9) Dagegen berichtet Roger Bacon, Compendium studii philosophici

c. V Opera inedita ed. Brewer, die magistri Parisienses lehrten, die Weltgeistlichkeit stände höher als das Mönchsthum.

10) Sprenger a. a. O. S. 88. S. 210.

11) Articuli scholasticorum Parisiensium contra monachos bei Brown l. l. 42. Epistola ad universos magistros et scholares Parisienses Alexandri IV ap. Wadding, Annal. Minorum ed. II tom. III 367, 369. Etenim circa id quod statuere voluistis, ne ullus religiosus nullum Parisius habens collegium et a jure publico docere prohibitus in magistrorum collegium ullatenus admittatur et singula religiosorum collegia singulis magistris actu regentibus et unica schola de caetero sint contente etc. Ej. ep. ad Ludovicum Regem ib. tom. IV 23.

12) S. Cap. X S. 210, 211.

13) Matthaeus Paris ad an. 1256. Engelhardt a. a. O. S. 11 Anmerk. 1.

14) Histoire littéraire de la France tom. XIX 202.

X.

1) Le Roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jehan de Meung. Nouvelle édition par Méon Paris 1814 tom. II 368 v. 11999 fd. Sprenger a. a. O. S. 88, S. 109 Anmerk. 34, S. 145 Anmerk. 263.

2) Le Roman de la Rose (Engelhardt S. 16 Anmerk. 1) v. 12010 S. 211.

A Paris n'ot homme ne fame
Où parvis devant Nostre-Dame
Qui lors avoir ne le péust
A transcrire, s'il li pléust:
Là trovast par grant mesprison
Mainte tele comparaison etc.

v. 12027

L'Université, qui lors iere
Endormie, leva la chiere;
Du bruit du livre s'esveilla,
N'onc puis gaires ne someilla;
Ains s'arma par aler encontre
Quant el vit cel horrible monstre
Toute preste de bataillier,
Et du livre as juges baillier.
Mès cil qui là le livre mistrent,
Saillirent sus et le repristrent,
Et se hasterent de respondre etc.

3) S. Cap. XII S. 222.

4) Alexandri IV ep. ad Reginaldum dat. 4. November 1255 du Plessis d'Argentré l. l. 166 — quos, sicut intelleximus, affectione paterna et benevolentia prosequeris speciali etc.

5) S. Cap. VI Anmerk. 2 S. 362.

6) S. die Cap. IX Anmerk. 11 citirten Briefe Alexanders IV. Rogeri Bacon. Op. inedita ed. Brewer p. 429.

7) S. Renan, Revue des deux mondes a. a. O. S. 110 und Cap. VII S. 212. Anmerk. 1 S. 364.

8) Et quia quaedam schedulae plerisque fuerunt exhibitae, in quarum nonnullis multa, quae in libello non continebantur eodem, nequiter sibi adscripta fuisse dicuntur etc. Ep. Alex. s. Anmerk. 4.

9) S. Anmerk. 4.

10) Alexandri IV ep. dat. 8. Mai 1256 du Plessis d'Argentré t. I 166 S. 213. quia tamen dubitas, qualiter circa horum abolitionem mandatum Apostolicum exsequi debeas, ejusdem executioni supersedere curasti etc.

11) S. Anmerk. 10.

12) Concil zu Arles 1260 Mansi, Concil. coll. tom. XXIII 1001—1004.

13) Mansi l. l. Cap. I — praesertim cum in partibus provinciarum — — jam plurimos etiam literatos hujusmodi phantasiis intellexerimus eatenus occupatos et illectos, ut plurima super iis commentaria facta descripserint et de manu ad manum dando circumferentes ad externas transfuderint nationes. — Die praefatio l. l. 1003 unten Et licet nuper etc. stellt die Sache so dar, als ob zu Anagni auch die libri concordantiarum et alii libri Joachitici verurtheilt seien.

14) Adae de Marisco Epistol. XLIII ad Robert. Lincoln. Monum. Franc. ed. Brewer 146.

15) Salimbene Chron. l. l. 97 (Renan a. a. O. 123) 141 intravimus mare et ivimus Areas ad locum fratris Hugonis etc.

S.214. 16) Ib. 101, 141, 148, 215, 216.

17) Ib. 104, 319.

18) Ib. 124.

19) Ib. 101.

20) Ib. Credebat enim, quod in Friderico tunc temporis omnia essent complenda etc.

S.215. 21) Mohnike in Ilgens Zeitschrift für historische Theologie dritten Bandes zweites Stück S. 258. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, Frankfurt und Erlangen 1863, S. 48.

22) Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, Göttingen 1871, S 183 fd.

23) Salimbene Chr. 239 Et die Lunae in festo omnium Sanctorum omnes illi homines venerunt Regium etc. S. Anmerk. 25.

24) Die Quellen bei Förstemann, Die christlichen Geißlergesellschaften, Halle 1828, S. 25—39; wozu noch kommt Salimbene Chron. p. 238. — Das Obige war, unabhängig von Döllinger, Histor. Taschenbuch 1871 S. 324, 330, längst geschrieben, als ich in dem Artikel von Röhricht, Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geißler, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, in Verbindung mit D. W. Gaß, D. H. Reuter u. D. A. Ritschl herausg. von D. Theodor Brieger, Bd. I 2. Heft S. 313, die Worte las „Die Geschichte der Geißler, welche im Jahre 1260 in Italien auftreten, muß in Folge der Publication des Chronicon Salimbenes und des Schirrmacher'schen Buchs über die letzten Hohenstaufen ganz (??) umgearbeitet werden; der Ursprung der ganzen Bewegung ist aus dem Studium der Joachimitischen Lehren zu begründen" u. s. w.

25) Salimbene 240 Et eodem anno debebat inchoari doctrina abbatis Joachim — — — religiosis. Ita scribit abbas Joachym, quî fuit de ordine Floris. Quem statum inchoatum dicunt in illa verberatione, quae facta est MCCLX Indictione III quando, qui verberabant se, clamabant Dei voces et non hominis.

XI.

1) Fratris Salimbene Chron. 131 cui (fratri Bartholomaeo) dixi: verum dicitis; sed postquam mortuus est Fridericus, qui Imperator jam fuit, et annus milesimus ducentesimus est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere, nisi quae videro. 57, 58. Nam et ego ipse usque ad multos dies vix potui credere, quod mortuus esset, nisi cum auribus meis ab ore Innocentii Papae quarti audivi, cum in pleno populo Ferrariae praedicaret in suo reditu de Lugduno. Eram enim juxta eum et semper eum tangebam, cum in praedicatione dixit etc. etc. Horrui, cum audirem et vix potui credere. Eram enim Joachita etc.

S.216. 2) Wie bewiesen wird durch die Stellen Ch. 148, 176, 177, 178, 224, 235, 240, 303, 338 quod abbas Joachim, cui Deus futura revelavit etc.

— Ib. 308 und sonst wird von den Joachitae in der dritten Person gesprochen. — Vergl. Cap. IV Anmerk. 2.

3) Vergl. indessen die Erzählungen von den Ausbeutungen mancher Joachimiten Salimb. 104, 308.

4) S. Achtes Buch Cap. VIII, Cap. XIV.

5) Vergl. über ihn namentlich Salimbene l. l. 93, 95, 96, 98, 101, 104, 126, 127, 128, 136, 317. Histoire litéraire de la France t. XX 23.

6) Salimbene l. l. 98, 124, 132.

7) Wadding, Annal. Minor. t. IV 48. Engelhardt S. 19, 21, 83, 85. Renan, Revue des deux mondes t. 64 p. 123 in Widerspruch mit 107. S.217.

8) Wadding l. l. 3. — Salimbene l. l. 133. — Engelhardt S. 84.

9) Salimbene l. l. 93 — secundum quod in regula continetur etc. 136.

10) Wadding l. l. ad a 1256 p. 2, 3.

11) S. oben S. 217.

12) Salimbene l. l. 137. — Anders die Berichte bei Wadding t. IV 3.

13) Salimbene l. l. 133.

14) Wadding t. IV 5.

15) Salimbene l. l. 131, 133, 317.

16) S. oben S. 148.

17) Salimbene l. l. 138.

18) Wadding l. l. t. V 51 seq. 108, 121, 122, 140, 298, 378. Histoire litéraire de la France tom. XXI 40. Renan a. a. O. 136.

19) Litera magistrorum in theologia infrascriptorum, qui articulos S.218. infrascriptos de postilla fratris Petri Joannis de Olivi — super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt Stephani Baluzzi Miscellaneorum lib. prim., Paris 1778, p. 215, 216, 217, 218, 221 XVIII — sic sextus habebit primatum etc.

20) Ib. 221, 223, 225.

XII.

1) Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter Bd. III S. 176. Krönlein s. Anmerk. 2. Preger, Geschichte der deutschen Mystik Bd. I S. 156 Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge, Paris 1875, p. 20.

2) Guilelm. Armoric. de rebus gestis Philippi Augusti Bouquet Recueil des historiens des Gaules tom. XVII 83 Anonym. Laudun. canon. Chron. ib. t. XVIII 715. — (Ob Amalrich auch Schriftsteller war? S. Krönlein, Theolog. Studien und Kritiken 1847 S. 276.)

3) Ib. Unde et in ipsa theologia ausus est constanter asseverare, S.219. quod quilibet christianus teneatur credere se esse membrum Christi nec aliquem posse salvari, qui hoc non crederet, non minus quam si non crederet Christum esse natum et passum vel alios fidei articulos, inter quos articulos ipse hoc ipsum audacter audebat dicere annumerandum esse.

4) Krönlein, Theol. Studien und Kritik. 1847 I S. 294. Die vorgeblichen Gegenbemerkungen Hahns, Geschichte der Ketzer im Mittelalter III S. 199 bestätigen im Grunde nur das Urtheil Krönleins.

5) Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I 167, 175, der mit Recht auf die Notiz bei Heinrich von Ostia Egregii atque profundissime scientie viri inter omnes pontificii cesareique jurium professores nominatissimi domini Henrici Cardinalis Ostiensis vulgariter nuncupati etc. lectura in quinque decretalium Gregorianorum libros etc. Venundatur Parisius in vico divi Jacobi per Joannem Petit — — et Thielmannum Kerver s. a. tom. I Fol. IV zweite Spalte oben — „et sic error impii Almarici, qui dicit, quod Deus erat omnia“

aufmerksam gemacht hat. Bei Huber, Johannes Scotus Erigena S. 435 ist diese Stelle nicht mitabgedruckt.

S. 220. 6) S. unten Cap. XIV Anmerk. 8.

S. 221. 7) Vergl. Preger a. a. O. I 178.

8) Decret. inquis. Martène et Durand Thes. Anecd. tom. IV 164 Item filius incarnatus, id est visibili formae subjectus nec aliter etc. Item spiritus Sanctus in eis incarnatus etc.

9) Guilelm. Armoric. Bouquet t. XVII 83 Cum igitur in hoc ei ab omnibus catholicis contradiceretur etc.

10) Confuse Angabe in Chronic. Gaufrid. de Collone Bouquet t. XVIII 724 ad a. 1206.

S. 222. 11) Guilelm. Armoric. l. l. Redit ergo Parisius et compellitur ab universitate confiteri ore, quod in contrarium praedictae opinioni suae sentiret: ore dico, quia corde numquam dissensit. Taedio ergo et indignatione affectus, ut dicitur, aegrotavit et lecto incumbens decessit in brevi et sepultus est juxta monasterium Sancti-Martini de Campis. Krönlein a. a. O. S. 276. Hahn III 181.

12) Guilelm. Armoricus Bouquet tom. XVII 84 Praedictus vero haeresiarcha, quia plane constitit sectam ab eo originem habuisse etc. Ib. 83 Post mortem ejus surrexerunt quidam venenosa ejus doctrina infecti etc.

13) Chronologia Roberti Altissiodorens. Bouquet l. l. tom. XVIII 278 Erant per idem tempus quidam scioli literarum in Francia, sed pestilentis doctrinae, clanculo discurrentes etc. Guilelm. Armoric. l. l. 83 D. diutius latentes etc.

XIII.

1) Krönlein a. a. O. 285 fd.

2) S. Cap. XII Anmerk. 5.

2a) Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo, her. von Barach und Wrobel, Innsbruck 1876, Einleitung S. XX.

3) Preger a. a. O. S. 175, 179. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Paris 1875, p. 27. — Guilelm. Armoric. l. l. behauptet eine wesentliche Alteration der ursprünglichen Lehre Amalrichs durch die Amalricaner qui eo subtilius plusquam oportet sapientes — — novos et inauditos errores et inventiones diabolicas confinxerunt.

4) Vergl. Cap. XII Anmerk. 13.

S. 223. 5) Vergl. ebend.

6) Vergl. Krönlein a. a. O. S. 297, 318, 321. Jundt a. a. O. S. 29.

7) Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialog. miraculorum. Ed. Strange Colon. 1851 vol. I 304 Distinct. quint. c. XXII quibusdam viris literatis. Cf. Chronol. Robert. Alt. Cap. XII Anm. 13.

8) Guilelm. Armor. l. l. 83 Et ita hujus sectae plures sacerdotes, clerici et laici ac mulieres etc. Caesar. Heisterb. l l. — Decreti inquis. Martène et Durand, Thesaur. Anecdot. tom. IV 164. Hujus opinionis hominum quattuor sacerdotes, duo diaconi, tres subdiaconi etc. — Chron. Roberti Altis. l. l. numero quatuordecim quorum erant aliqui sacerdotes animarum curam habentes etc.

9) Caesar. Heisterb. l. l. p. 306 — circuerunt episcopatum Parisiensem Lingonensem Trecensem et archiepiscopatum Senonensem in tribus mensibus et quam plurimos de eorum secta invenerunt.

S. 224. 10) S. Engelhardt a. a. O. S. 261. Preger a. a. O. S. 177. Jundt p. 30.

11) S. Decretum inquis. Martène et Durand l. l. 164 Filius usque

nunc operatus est, sed Spiritus Sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari. Diese Lehre auch von Guilelm. Armoric. l. l. angedeutet, ist am weitläufigsten bei Caesar. Heisterb. l. l. 305 erörtert.

12) S. Anmerk. 10.

13) Caesar. Heisterb. Dial. miracul. Dist. V cap. XXII ed. Strange vol. I 305 — quorum unus ipse Wilhelmus erat. Item prophetabat etc. etc.

XIV.

1) S. Cap. XIII Anmerk. 11, Cap. XIV Anmerk. 3, 4. S. 225.

2) S. Anmerk. 6.

3) Guilelm. Armoric. l. l. et ad evacuandum novi Testamenti sacramenta etc. — aboleverunt omnia veteris Testamenti sacramenta et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant Testamenti novi sacramenta finem habere etc. Caesar. Heisterbac. l. l. 305 Sicut ceciderunt formae legales in primo Christi adventu: ita nunc cadent omnes formae, quibus filius operatus est et cessabunt sacramenta, quia persona Spiritus Sancti clare se manifestabit, in quibus incarnabitur etc.

4) Decretum inquis. Martène et Durand l. l. Spiritus sanctus ex S. 226. hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari etc. Spiritus sanctus in nobis quotidie incarnatur etc. Item Spiritus Sanctus in eis incarnatus etc.

5) S. Anmerk. 6.

6) Martène et Durand l. l. Item spiritus sanctus in eis incarnatus, ut dixerunt, eis omnia revelabat et haec revelatio nihil aliud erat quam mortuorum resurrectio. Inde semetipsos jam resuscitatos esse dixerunt etc. — Caesar. Heisterbac. 304 Si aliquis in Spiritu est etc. Vergl. Anmerk. 11 Ende, Anmerk. 18 zu S. 230.

7) Caesar. Heisterbac. 305 Habebant autem misserimi illi argu- S. 227. menta sua nullius prorsus valoris (?), quibus suos errores confirmare nitebantur.

8) Martène et Durand l. l. fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiae mentientes subjacere etc. Caesar. Heisterb. 306 — donec scientias omnium audivissent etc.

9) Anmerk. 6.

10) Martène et Durand l. l. Hi contra omnia unum quia omnia, quidquid est, est Deus. — Tum Deus visibilibus erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis. — Thom. Aquin. Summa theol. P. I Quaestio III artic. VIII Alii dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, quae dicitur fuisse opinio Amalricanorum. Preger I 176 meint diese allbekannte, von den Verfassern der Compendien nachgeschriebene, auch von Krönlein a. a. O. S. 298 Anmerk. a beigebrachte Stelle sei „bisher übersehen". —

11) Martène et Durand l. l. — nec aliter illum hominem esse Deum, quam unum ex eis cognoscere voluerunt. Caesar. Heisterb. 305 Unde concedebant, quod unus quisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus.

12) Caesar. Heisterb. 305 Item prophetabat etc. S. 228.

13) Vergl. den Satz Martène et Durand l. l. mentiti sunt bonorum baptismatis non egere parvalos ex eorum sanguinibus propagatos etc.

14) S. Anmerk. 7, 8. S. 229.

15) S. Anmerk. 7.

16) Martène et Durand l. l. Item de meritis praesumentes gratiae derogantes etc. Guilelm. Armoric. Bouquet tom. XVII 83 unter Accommodation an den kirchlichen Sprachgebrauch sed unumquemque tantum per gratiam (!). Spiritus sancti interius sine actu aliquo exteriori inspiratam (!) salvari posse.

17) Martène et Durand l. l. Hoc siquidem errore decepti corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare etc. Caesarius Heist. 304 Dicebant non aliter esse corpus Christi in pane altaris quam in alio pane et in qualibet re sicque Deum locutum fuisse in Ovidio sicut in Augustino.

18) S. Anmerk. 17 Schluß.

S. 230. 18) Caesar. Heist. 304 — dicentes nihil esse paradisum neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, haberet in se paradisum; qui vero peccatum mortale, haberet infernum in se sicut dentem putridum in ore.

19) Ib. 305.

20) Bouquet, Recueil des historiens des Gaules tom. XVII 84.

XV.

S. 232. 1) Quellen der folgenden Geschichte sind Guilelm. Armoric. und Caesarius Heisterb.

2) Nach Guilelm. Armoric. Bouquet a. a. O. Mansi XXII 802, der von dieser ganzen Scene nichts weiß, wird Radulf erst späterhin berufen, um bei den Nachforschungen thätig zu sein.

S. 233. 3) Caesar. Heisterb. Distinctio V cap. XXII t. I 306 dicebat, sibi esse revelatum a Spiritu sancto de quodam sacerdote, qui cum eo praedicare deberet sectam eorum.

4) At ut famam suam servaret illaesam etc. Guilelm. Arm. l. l. vere catholicus.

5) Nach Caesarius Heisterb.

6) Nur Guilelm. Armoric. hat diesen Namen.

7) Das Obige beruht auf einer Combination, welche unter Vergleichung der beiden auch hier nicht völlig zusammenstimmenden Berichte das Wahrscheinliche auszumitteln versucht hat.

8) Caesar. Heisterbac. 306 donec scientias omnium audivissent et plenius omnes articulos incredulitatis eorum explorassent.

S. 235. 9) Mansi XXII 804. Hefele, Conciliengeschichte V 768. Ueber das Jahr der Synode Krönlein a. a. O. S. 281 Anmerk. d. Ueber die die Aristotelischen Schriften betreffenden Beschlüsse s. oben S. 319 B. V Cap. XIII Anmerk. 22.

XVI.

1) Chronic. Anonymi Bouquet XVIII 714.

2) Caesarius Heisterbac. l. l. Dist. V cap. XXII vol. I 307.

3) Mansi XXII 984 cap. II Ende.

S. 236. 4) Heinrich von Ostia (s. Cap. XII Anmerk. 5): Si quaeras, quare dogma istud non fuit specificatum in hoc concilio? respondeo in genere: quod Almericus iste habuit quosdam discipulos tempore hujus concilii adhuc superstites, ob quorum reverentiam suppressum exstitit dogma istud, quorum etiam nomina adhuc honestius est supprimere quam specialiter nominare. Auch die Kenntniß dieser Stelle verdanke ich Preger a. a. O. I 183.

5) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 2 S. 643 § 99 Anmerk. 33. Preger a. a. O. S. 191, 213, 214.

S. 237. 6) Ebend. S. 642, 643 § 90 Anmerk. 33. Commentatio de Rainerii

Schaoni Summa (s. Anmerk. 7). Preger a. a. O. I S. 170. Jundt, Histoire du panthéisme populaire, Paris 1875, p. 37.

7) Der Bericht über die Ortlibarier findet sich gedruckt lediglich in dem antihäresiologischen Werke, welches Gretser zuerst 1613 (wiederholt in der Bibliotheca Patrum maxima Lugd. tom. XXV 263), sodann in des tom. XII pars post. 31 der Opera Ratisbonae 1638 unter dem Titel Reinerü Ord. praed. Liber contra Waldenses aus einem „gewissen" Papyrus-Codex und einem Lambacher Codex herausgab, von welchem aber Gieseler in der scharfsinnigen Abhandlung de Rainerii Sachoni Summa de Catharis et Leonistis (Oster-Programm der theologischen Facultät in Göttingen vom Jahre 1834) bewies, daß dasselbe nicht dem Italienischen Dominicanermönch Rainerius Sachoni, sondern einem Deutschen Autor am Ende des dreizehnten Jahrhundert angehöre, welcher nur einen Theil der ächten Summa de Catharis et Leonistis Martène et Durand, Thesaurus novus Anecdotorum tom. V 1759 darin verarbeitet habe. Das Meiste sei neu hinzugefügt. Neuerlich hat Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter, München 1875, S. 6, 7, Geschichte der Deut. Mystik I S. 163 behauptet, daß diese Summa des Pseudo-Rainerius, wie man sie seit Gieselers Beweisführung genannt hat, nichts Anderes sei, als eine willkührliche Excerpten-Sammlung aus dem Buche eines Ungenannten, welches die Hof- und Staatsbibliothek in München in den Codd. lat. 311, 9558, 2714 besitze, auffallender Weise aber sei dieselbe dem gelehrten Gretser selbst oder „einem späteren Compilator" (so in der Geschichte der Mystik a. a. O.) zugeschrieben. Ja in der Abhandlung über die Waldesier heißt es ausdrücklich „Rainers Summa gegen die Katharer (vielmehr nur ein Theil derselben) vom J. 1260 ist einer von den verschiedenen Tractaten fremder Schriftsteller, welche der Verfasser in sein Werk mit aufgenommen hat. Gretser fand statt der wenigen Sätze, welche der ächte Rainer am Schlusse seiner Summa über die Waldesier bringt, hier (wo?) eine sehr reichhaltige Zusammenstellung über dieselben. Von dieser Zusammenstellung schrieb er (Gretser) Stücke ab, verband sie in ganz willkührlicher und ungeschickter Weise und gab sie mit Rainers Summa (??) unter dem oben angeführten Titel heraus." Demnach wären die Angaben des Jesuiten über die Grundlage seines Textes erdichtet? — Während er eine der jetzt der Bibliothek in München gehörigen Handschriften gekannt und selbst den Text derselben so corrumpirt hat, wie oben angegeben wurde, begründete er diesen durch Angaben über Handschriften, welche gar nicht existiren? — Das ist doch eine Beschuldigung, welche nur dann zu erhärten wäre, wenn bewiesen werden könnte, daß er den abgekürzten und willkührlich entstellten Text nicht in den von ihm bezeichneten Handschriften gefunden habe. Daß das bis jetzt geschehen sei, läugne ich. Also kann man mit Fug nur von dem Compilator reden, welchem Gretser gefolgt ist, nicht „gefolgt sein mag." Während Gieseler den Verfasser als einen selbständigen Schriftsteller beurtheilt, können wir, durch Pregers wichtige Mittheilungen mit der Quelle bekannt geworden, aus der er schöpfte, demselben nur jenen weniger ehrenvollen Titel beilegen. — Was indessen den Abschnitt über die Ortlibarier betrifft, so hat er diesen im Wesentlichen unverändert aus dem erwähnten Quellenwerk in das seinige übertragen, wie die Angaben in der Geschichte der Mystik I S. 192—196 zu zeigen scheinen.

8) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II 2 S. 643. Preger a. a. O. I 191. Jundt a. a. O. S. 37.

8a) Preger I 468 thes. 78 Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus (vergl. XVII Anmerk. 30) intra se, haeresis est cujusdam Ordevi, qui fuit de Argentina, quam Innocentius tertius condemnavit.

9) Maxima Bibliotheca Patrum tom. XXV 266 zweite Spalte Ende G, H, 267 B.

S. 238. 10) L. l. G. Item dicunt, quod Christus filius fuerit Joseph et Mariae et quod fuerit peccator (ebenso Cod. Monac. 311, Preger I 192 Anmk. 2) 267 erste Spalte A — quem dicunt filium fabri scilicet Joseph carnalem, sicut ego sum carnalis filius patris mei etc.

11) L. l. — sed tunc primo Deus pater habuit filium, quando Jesus — — Verbum praedicationis beatae Virginis Mariae suscepit. Dicunt enim quod praedicando traxit eum in sectam ipsorum etc. 266 G — et ipse Christus eorum sectam praedicto modo fere destructam reparaverit etc.

12) L. l. 266 G. Ordlibarii dicunt, quod mundus non habeat principium. Item dicunt, quod arca Noe nihil aliud sit quam secta ipsorum etc.

13) S. Anmerk. 12.

S. 239. 14) Bibliotheca Maxima Patrum l. l. 267 erste Sp. D. Item omnes articulos, qui sunt de humilitate Christi, exponunt moraliter, nihil credentes ad literam zweite Sp. E, Ad literam de passione, resurrectione et caeteris articulis nihil credunt. 266 zweite Spalte G Item nota, quod Ortlibenses, requisiti de articulis fidei, omnes confitentur, sed mystice intelligunt.

15) L. l. 167 F. Item scripta Patrum non recipiunt dicentes quod quatuor Evangelistae scripserunt utiliter, quia in cordibus; sed quatuor alii inutiliter, quia in pellibus. Primos quatuor scilicet qui utiliter scripserunt, interpretantur Matthaeum Lucam Marcum Joannem. Istos dicunt recipiendos: et ipsi eos recipiunt, sed tantum moraliter exponunt.

16) Preger a. a. O. I 193 und ebend. Anmerk. 2.

17) Maxima Bibliotheca Patrum l. l. 267 zweite Spalte E.

18) Ib.

S. 240. 19) Ib. Confirmationem dicunt bonum esse, sed intelligunt, quod bonum sit confirmatum esse in secta, de confirmatione ecclesiae nihil curantes.

20) Ib. Item corpus Christi dicunt esse purum panem. Corpus autem proprium appellant verum corpus Christi.

21) Ib. 267 erste Spalte D. Item resurrectionem corporum negant et judicium extremum dicunt futurum esse, sed vitam aeternam spirituum non negant. Judicium extremum dicunt futurum esse tunc scilicet quando Papa et Imperator ad sectam eorum converterentur. Tunc enim tollentur de medio omnes, qui non fuerunt de secta illa et postea in aeternum vivent cum maxima tranquillitate, tamen nascentur homines et morientur sicut modo (??).

22) Ib. 267 zweite Sp. E. Item dicunt quod Judaeus possit salvari in secta sua sine baptismo.

23) Ib. Tamen in se austere vivunt etc.

24) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 2 S. 369, 645.

XVII.

1) S. S. 236 letzte Zeile.

S. 241. 1[a]) S. thes. 88 bei Preger a. a. O. I S. 469.

2) Annales Colmar. major. Pertz Monumenta Germaniae historica Script. tom. XVII 217 lin. 21—23.

3) Schmidt, Die Secten des Mittelalters in Straßburg in Illgen, Zeitschrift für historische Theologie, Zehnter Band. Neue Folge vierter Band Jahrgang 1840 Heft III S. 57. Vergl. Anmerk. 10.

4) S. Anmerk. 2.

5) Mosheim, De Beghardis et Beguinabus commentarius. Ed. Martini Lipsiae 1790 p. 486.

6) Ib. 335.

7) Albert der Große bei Nider, de visionibus et revelationibus opus rarissimum ed. Hermanno von der Hardt Helmstadii 1692 p. 338, 339 lib. IV cap. V. Erlaß des Erzbischofs Heinrich I. bei Mosheim l. l. 210 fd., des Erzbischofs Wilhelm ebd. 330.

8) Preger a. a. O. 339. Die Erlasse Carls IV. s. Anmerk. 14, 23.

9) Bulle Bonifaz VIII. vom 7. Mai 1297. Potthast N. 24510 p. 1961. Bulle Clemens V. Gieseler a. a. O. S. 617 Anmerk. 36. — Annal. Argent. Boehmer, Fontes rerum Germ. III 107. Die Häretiker in Deutschland sagen, quod annualem censum transmittere solebant Mediolanum, ubi diversarum haeresium et errorum primatus agebatur. Huillard-Bréhollis, Introduction à l'histoire diplomatique de l'empereur Frédéric II. p. CDXCIII.

10) Ep. Joannis episcopi Argentinensis ad episcopum Wormatiensem bei Mosheim 268, 269.

11) De erroribus Beghardorum. Ex codice manuscripto Conradi de Monte Puellarum Ratisbonensis fragmentum contra Beghardos et Beginas Bibliotheca maxima Patrum tom. XXV 310 Mosheim l. l. 314 provincias per diversas incedunt. Alvari Pelagii de planctu ecclesiae desideratissimi libri duo et indice copiosissimo et marginariis additionibus recenter illustrati s. l. et a. Am Schluß — in famosissimo Lugdunensi emporio apud virum integerrimum Joannem Cleyn bibliopolam etc. Anno post Christum natum sesquimillesimo supra decimum septimo (1517) p. CLXIII[b] zweite Spalte unten (ed. Venet. 1560 Fol. 103) Soli sedent vel pauci simul CLXIV erste Spalte oben Vagari incipiunt, ad homines se convertunt CLXIV[b] erste Spalte unten et pro levi commotione suborta loca, in quibus habitant, dimittunt et abinvicem se dividunt et sicut passeres insolentes de monte in montem transmigrant — — discurrunt per mundum.

12) Conradi de Monte Puellarum fragm. (s. Anmerk. 11) Sunt enim hujusmodi viri rusticani et plerique mechanici etc.

13) Statutum Heinrici archiep. Colon. Mosheim l. l. 212 victualia manibus quaerere, prout consueverant, non curando etc. Et non obstante, quod verbum dominicum ad primum hominem est translatum: In sudore vultus tui vesceris pane tuo etc. Alvarus Pelagius l. l. lib. II artic. LI p. CLXVI nec laborare volunt.

14) L. l. Nolle enim aliquid proprium possidere in speciali et com- S. 242.
muni — — perfectissimum est. Statutum Joannis episcopi Argentinensis Mosheim 257 et hominem fortem, etsi non religiosum, non obligari ad labores manuales pro necessitatibus suis, sed eum libere posse recipere eleemosynam pauperum. Edictum Caroli IV. l. l. 357, 358.

15) S. Anmerk. 13, 14, 16.

16) Statutum Heinrici (s. Anmerk. 13) 213 et tales in otio victum vindicantes eleemosynas rapiunt. Statutum episcopi Argent. 260 et dum petunt eleemosynam Brod durch Gott clamitant in plateis etc. Alvar. Pelag. l. l. et clamant in plateis eleemosynam sibi dari vel cantant nihil expresse petendo sed clamando etc.

17) S. Anmerk. 13, 14 Statutum Joannis episcopi Argent. Mosheim 257. Item dicunt, se credere, omnia esse communia, unde dicunt, furtum eis esse licitum.

18) S. Anmerk. 11.

19) Conradus de Monte Puellarum Bibliotheca Patrum maxima tom. XXV 310 Mosheim 314 et latebras quaerunt occultas. Bulle Bonifaz VIII. Potthast N. 24510 se tamquam in cubilibus struthionum, in vestimentis ovium receptantes.

20) thes. 1 bei Preger I 461 Conventicula facere et in secreto docere contra fidem non est etc. thes. 35 eb. 464 Quod dicitur ne secreta verba aliis publicentur suspectum est thes. 71 eb. 467 Non audere dicere id quod reputas apud haereticos latebras est quaerere. Conradus de Monte Puell. l. l. Quibus secretissime convenientibus in unum etc.

21) Statutum Heinrici archiepiscopi Colon. Mosheim 214 mendaciter enim et falso praedicant: Qui non sequitur me non potest salvari, quia non soleo peccare.

S. 243. 22) Conradus de Monte Puellarum Maxima Bibl. Pat. t. XXV 310 Mosheim 315 Et sic paullatim etc.

23) Bulle Gregors XI., dat. 22. April 1376, Mosheim 378 — quosdam libros sermonum in vulgari scriptorum etc. Cum autem ejusmodi libri vulgares periculosi sunt nimium etc. Edictum Caroli IV. l. l. 369 oben.

24) Bei dem Passauer Anonymus, Preger a. a. O. I S. 172 ebd. S. 461 fd. unter Vergleichung des Textes des Cod. Monac. lat. N. 311 und des Cod. N. 9558 gedruckt. — Dagegen ist die Bulle Johanns XXII. vom 27. März 1329 Ripoll, Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum tom. VII p. 57 als Quelle unbrauchbar, da sie sich nicht wie Heinrici de Hervordia Chronicon ed. Potthast Goettingae 1859, p. 247 behauptet, auf die Begharden bezieht, sondern auf die angebliche Lehre des Meisters Eckhart. S. den Beweis bei Preger, Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1869 S. 78, Geschichte der Deutschen Mystik im Mittelalter I S. 478. Derselbe, Meister Eckhart und die Inquisition, Abhandlungen der K. B. Akademie der Wissenschaften in München. Histor. Cl. Bd. XI 2. Abtheil.

24a) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 2 S. 645 § 90 Anm. 35.

S. 244. 25) Die irrige Angabe bei Alvarus Pelagius hat schon Mosheim de Beghardis p. 291 berichtigt.

26) Statutum Joannis episc. Argentin. Mosheim 258 Sexto errando contra Evangelia dicunt, se credere, multa ibi esse poetica, quae non sunt vera.

27) Ib. Item dicunt, aliquos ex eis posse meliores libros reparare omnibus libris catholicae fidei, si fuerint destructi.

28) Ib. Item dicunt, quod magis homines debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrinae Evangelicae.

29) Ib. Item quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem quam veritatem evangelii, quod quotidie praedicatur.

30) thes. 5 bei Preger, Geschichte der Deutschen Mystik I S. 461 corrumpirt, thes. 33 ebend. S. 465 Ejusdem praesumtionis est dicere hoc non loquor ego, sed spiritus in spiritum.

31) Statutnm Joannis episcopi Argentin. Mosheim 256 Inter quos primus est contra divinitatem. Dicunt enim credunt et tenent quod Deus sit formaliter omne quod sit, thes. 11 Dicere quod aliquis veniat ad hoc quod Deo non indigeat blasphemia est in Deum.

32) S. Anmerk. 31.

33) thes. 77 Dicere hominem Deum esse et ideo non esse tangendum (?) Pelagicana vesania est.

S. 245. 34) thes. 7.

35) thes. 19 Quod dicitur, quod homo non est bonus, nisi dimittat Deum propter Deum.

36) thes. 25 Quod anima Deo unita deificetur etc. thes. 26 Ad idem redit dicere hominem posse fieri aequalem Deo die et nocte. thes. 30. — thes. 29 Ad idem redit quod aliquis dicat se Deum in Deum recipere etc.

37) thes. 14 thes. 36 Quod dicitur quod homo secundum voluntatem fiat Deus etc.

38) thes. 45.

39) thes. 62 Dicere angelos nihil aliud esse nisi virtutes et daemones nihil esse nisi vitia.

40) thes. 48 Qui dicit Christum non resurrexisse, Manichaeus est haereticus.

41) thes. 67 Dicere non esse memorandum passionem Christi Domini et impiissimum et haereticum est etc. Statutum Joannis episcopi Argent. Mosheim 256 Item quod Christus non est passus pro nobis, sed pro se ipso.

42) thes. 23 Item quod anima alicujus etiam facientis eadem cum Christo aequetur anime Christi etc. Conradus de Monte Puellarum l. l. — — ut Christo, Domino nostro, in humana anima sua aeque perfectus quis efficiatur.

43) thes. 58 Dicere quod homo aequetur Patri et transcendat filium etc. Statutum Joannis episc. Argentin. Mosheim 256, 257 Item dicunt se credere quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi etc. Vergl. die Excerpte aus dem Chronicon Magdeb. ebendas. S. 299.

44) Statutum Joannis (s. Anmerk. 43) 256 Dicunt se credere quod quilibet (?) homo perfectus sit Christus per naturam.

45) thes. 83 Preger I 468 Dicere hominem liberum esse a Christi praeceptis mendacium est in doctrina veritatis.

46) Statutum Joannis etc. 257 Item quod nihil debeat fieri propter praemium quodcunque etiam propter regnum coelorum.

47) Ib. 257 Item quod homo perfectus sit liber in totum, quod [non] tenetur ad servandum praecepta data ecclesiae a Deo, sicut est praeceptum de honoratione parentum in necessitate. Item quod ratione hujus libertatis homo non tenetur ad servandum praecepta praelatorum et statutorum ecclesiae etc.

48) Alvarus Pelagius l. l. CLXXII erste Spalte Rursus quod dicunt S. 246.
Beghardi et allegant pro se verbum Pauli II ad Corinthios III Ubi spiritus Domini, ibi libertas etc. Statutum Heinrici archiep. Colon. Mosheim l. l. 216.

49) Statutum Joannis episcopi Argent. Mosheim 257 Dicunt enim se credere Ecclesiam Catholicam sive Christianitatem fatuam esse vel fatuitatem.

50) S. Anmerk. 49.

51) thes. 50 Item quod orationes jejunia confessiones impediunt bonum hominem etc. thes. 73 Dicere quod melius est hominem unum ad talem perfectionem [pervenire] quam centum claustra constituere fatuum est et Pelagianum.

52) Statutum Joannis episcopi Argent. Mosheim 257.

53) th. 32 Ejusdem haeresis est dicere ad se non pertinere cogitare de parasceue vel de aliis festis, quas celebrat ecclesia.

54) S. Anmerk. 51, 53.

55) Statutum Joann. episcop. Argent. Mosheim 258, 256 Item quod sunt impeccabiles etc. — thes. 64 Dicere peccare bonum confitendo sacerdoti contra veritatem evangelicam est etc.

56) thes. 16 In idem reducitur, quod dicitur quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat.

57) Chron. Magdeb. bei Mosheim 300, Der Begharde Constantin dixit Papam episcopos et omnes sacerdotes esse hominum deceptores; item de eucharistia et aliis sacramentis ecclesiae, sed talia propter avaritiam a clericis fore conficta.

58) Conradus de Monte Puellarum Maxima Bibliotheca Patrum tom. XXV 310 Mosheim 315 — blasphemantes — — beatissimum Eucharistiae sacramentum, asserentes nequaquam corpus Christi verum sub panis tam succincti quantitate posse latere sive comprehendi.

59) thes. 65 Dicere non oportere inclinari (coram) corpore Christi eo quod homo Deus sit, Pelagianum est. Statutum Joann. episc. Argent. l. l. 256 Item non exhibent reverentiam corpori Christi, avertendo se ab hostia consecrata et blasphemando dicunt, quod sapiat eis sicut stercus in ore.

60) thes. 51 Dicere quod sanguis boni hominis venerandus est ut sanguis Christi etc. thes. 85 Dicere sanguinem hominis aequandum esse sanguini Christi etc.

61) thes. 61 Dicere quod nihil sit peccatum nisi quod reputatur peccatum etc. thes. 55.

S. 247. 62) Statutum Joann. episc. Argent. l. l. 258 Item quod perfectus homo non indigeat in hac vita virtutibus theologicis sicut fide spe et caritate. 257 Item quod homo perfectionis debet esse liber ab omni virtute.

63) S. Anmerk. 61. thes. 55.

64) thes. 66 Dicere quod quidquid faciunt homines ex Dei ordinatione faciunt etc.

65) Das Obige ist durch ein Quellencitat nicht ausdrücklich zu belegen, beruht auf Combination.

66) Er bedarf Gottes als eines Anderen nicht thes. 74. Vergl. thes. 19. Statutum Joannis l. l. 256.

67) Statutum Heinrici archiep. Col. Mosheim 216.

68) thes. 6 Dicere quod homo faciat mortalis peccati actum sine peccato presumptio Mahometi Preger a. a. O. S. 461.

69) thes. 24 Dicere quod homo unitus Deo peccare non posse tollere est liberum arbitrium etc. thes. 94 Dicere quod homo in vita sic proficere possit, ut impeccabilis fiat etc.

70) Statutum Joannis episc. Argent. Mosheim l. l. 256 Item quod sunt impeccabiles, unde quemlibet actum peccati faciunt sine peccato. 258 Item quod quidam ex iis adeo sunt perfecti ut non possint deficere nec proficere in sanctitate, Alvarus Pelagius lib. II artic. LII p. CLXXIV.

71) Statutum Joannis etc. Item quod sunt etiam immutabiles in nova rupe etc. Alvarus Pelag. l. l. CLXXIV b. Sextus error etc. se exercere in actibus virtutum est hominis imperfecti et perfecta anima licentiat a se virtutem etc. Anders p. CLXX Secundus error Begardorum etc. — postquam gradum ultimum perfectionis fuerit assecutus etc.

72) Statutum Heinrici archiep. Colon. Mosheim 215, 216.

S. 248. 73) thes. 4, 34.

74) thes. 53, 63.

75) thes. 43.

76) S. Anmerk. 66.

77) Statutum Joann. episc. Argent. Mosheim 257 dicunt se credere quod judicium extremum non sit futurum, sed quod tunc est judicium hominis cum moritur.

78) Ib. Item quod non est infernus nec purgatorium. Alvarus Pelag. p. CLXXII quod nihil aliud erat infernus nisi non facere propriam voluntatem et paradisus non erat aliud nisi facere in omnibus propriam voluntatem et uti in omnibus propria voluntate (dazu s. die Bemerkungen bei Mosheim 291) thes. 46, 58.

79) Anmerk. 78.

80) thes. 40 Quod dicitur resurrectio non est futura etc.

81) Statutum Joann. episc. Arg. Mosheim 257 Item quod mortuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus.

82) Ib. 257 oben Item quod nihil debeat fieri propter praemium quodcunque, etiam propter regnum coelorum.

83) Bulla Clementis V. Mosheim l. l. 619 unten Quarto etc.

84) Statutum Joann. episc. Argent. ib. 258 oben Item quod nullus damnabitur nec Judaeus nec Saracenus etc.

85) Alvarus Pelag. l. l. p. CLXIX Quartus error etc. p. CLXXIV Quintus error istorum Begardorum est quod quaelibet intellectualis natura se ipsa naturaliter est beata.

86) Statutum Joan. episcopi Argent. 257 ita quod dicunt se esse aeternos et in aeternitate.

87) Ib. Item quod sunt ipsum regnum coelorum.

88) S. z. B. 215, 216. S. 249.

Achtes Buch.

I.

S. 253. 1) Z. B. von Abel, König Philipp von Hohenstaufen S. 1. Töche, Kaiser Heinrich VI., Berlin 1867, S. 466, S. 473. — Alfred de Chambrier, Die letzten Hohenstaufen und das Papstthum, Basel 1876.

2) S. Anmerk. 3.

3) Winkelmann in den Forschungen zur Deutschen Geschichte Bd. X S. 471, woselbst S. 469 der Text des Testaments. Derselbe, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig, Leipzig 1873, Bd. I S. 483.

S. 254. 4) Innocentii III Ep. 401 ed. Baluz. tom. I 235.

5) Schirrmacher, Kaiser Friedrich der Zweite, Bd. I Anmerk. zum ersten Buche I 2 S. 259.

6) Winkelmann in den Forschungen zur Deutschen Geschichte Bd. VI S. 393, 398, 402, 403.

7) Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici secundi Préface et Introduction p. CLXXX.

S. 255. 8) Ebd. tom. I 1 426.

9) S. Cap. II Anmerk. 4.

10) Vergl. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig, Bd. I S. 199.

S. 256. 11) Stellen bei Höfler, Ruprecht von der Pfalz S. 16.

12) Huillard-Bréholles, Historia diplom. tom. III 38, 72, tom. V 1 296, tom. VI 1 389. Das Schreiben ebend. tom. I 1 78 (Martène et Durand, Collect. tom. II 1159) unächt nach Schirrmacher a. a. O. I S. 266 Buch V Anmerk. 4.

13) S. z. B. Gregorii IX ep. p. Huillard-Bréholles tom. III 25, 32, 33, tom. V 1 335.

II.

1) Innocenz III. Urtheil über die raschen Fortschritte des jungen Friedrich bei Schirrmacher a. a. O. Bd. I S. 34. — Abel, Das Jugendleben Friedrich II. Prutz, Deutsches Museum Jahrgang 1854 N. 49. Vergl. Winkelmann in der I Anmerk. 6 citirten Abhandlung.

S. 257. 2) Huillard-Bréholles, Hist. dip. Préface et Introduction CCCLXXV CCCLXXVI.

3) S. Cap. XIII Anmerk. 2.

3a) S. Cap. VIII Anmerk. 18a.

4) Huillard-Bréholles tom. III 17, 39, 67, tom. IV 1, 4.

5) S. unten Cap. XI Anmerk. 5.

III.

1) S. z. B. Gregorii IX ep. Huillard-Bréholl. l. l. tom. III 7 Fr. S. 258. Salimbene Chronic. Parmae 1857 p. 163, 166, 348.

2) Huillard-Bréholles Hist. d. Préface et Introduction CLXXX Schirrmacher a. a. O. Bd. IV S. 339.

3) S. oben S. 69 B. V Cap. XVIII.

4) S. Anmerk. 9. Ueber den Umfang des gelehrten Wissens Friedrichs II. S. 259. s. die Nachweisungen bei Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Band I, Berlin 1874, S. 73 Anmerk. 197, S. 74 Anmerk. 199. Camus in den Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque R. VI 403—421.

4a) S. oben S. 69.

5) Jamsilla de rebus gestis Friderici Muratori, Script. Rerum Ital. tom. VIII 496.

6) L. l.

7) Unvollständig herausgegeben Augsburg 1596 und von Schneider, Leipzig 1788 nach Böhmer, Regista Imperii p. XXXVI, vollständig in einer Handschrift in Venedig. Valentinelli, Bibliotheca manuscripta St. Marci bibliothecae Venet. Cod. lat. tom. V 139.

8) Handschriftlich zu Venedig s. Valentinelli, l. l. 137, 138. Huillard-Bréholles, Hist. d. Préface et Introduction DXXXVII.

9) Ebd. DXXVI cf. tom. IV 384.

10) Ebd. DXXVI f.

11) S. Anmerk. 12.

12) Vita Gregorii IX. Muratori, Script. Rerum Ital. tom. III 1 585. Pippini Chronic. lib. II cap. XL. Murat. l. l. tom. IX 660. — Die Verse in der Bibliothek des literärischen Vereins in Stuttgart Bd. XVI Anhang S. 128. Salimbene Chronic. Parmae 1857 p. 167.

13) S. 256 Cap. II.

IV.

1) S. z. B. Gregorii IX. ep. ad Ludovicum Regem Sbaralea, Bullarium Franciscanum tom. I 182. Potthast N. 10092. S. 262.

2) Gregorii IX. ep. Huillard-Bréholles l. l. tom. IV 918, 921. Derselbe, Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, Paris 1865 p. 170.

3) Epp. Frid. ib. tom. V 1 303, 464.

4) Ib. tom. VI 1 395.

5) Ib. tom. VI 1 332

6) Ib. tom. V 1 309—319.

7) S. meinen Essay über Bernhard von Clairvaux in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. I S. 43.

8) Huillard-Bréholles l. l. tom III 50. In paupertate quidem etc. S. 263. tom. V 1 124, 304, tom. VI 1 393, VI 2 707 — in melius reformemus. — Ep. Anonymi ib. tom. VI 1 70, 71. (Derselbe, Vie et correspond. de Pierre de la Vigne 200, 210.)

9) Ib. tom. VI 1 393.

10) Innocentii IV ep. ib. tom. VI 1 398. Vita Gregorii IX. Muratori, Script. Rerum Ital. tom. III 1 585.

11) Gegen die Hypothese von Huillard-Bréholles, Hist. d. Préface et Introduction CDXCIX, Vie et corresp. etc. 191 s. s. Waitz in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 1861 S. 933. Nitzsch in von Sybels Historischer Zeitschrift Band III S. 397.

12) Huillard-Bréholles l. l. tom. VI 2 773. Ep. Fr. ad Imperatorem Joannem Byz. Griechisch bei Wolf, Vier griechische Briefe Kaiser Friedrichs des Zweiten, Berlin 1855 S. 39. Die excerpirte Stelle S. 44 Ὦ τῆς ἀνοίας

τῶν πολλῶν, οἳ αὐθωρεὶ καὶ αὐτοσχέδιον τὴν ἁγιωσύνην αὐτοῖς διαγράφουσι καὶ πλάττουσιν ἁγίους αὐθήμερον, ὡς ὁ μῦθος τοὺς Γίγαντας.

S.264. 13) Brief an den Griechenfürsten Batazes Bärwald, Baumgartenburger Formelbuch Fontes Rerum Austriacarum tom. XXV 440. Huillard-Bréholles tom. VI 2 686 O felix Asia, o felices orientalium potestates, quae subditorum arma non metuunt et adinventiones pontificum non verentur!

14) Vita Gregorii IX. Muratori, Script. Rerum Italic. tom. III 1 585. Huillard-Bréholles, Vie et correspondance etc. 196.

V.

1) S. meine Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit Bd. III S. 515, 516, 517.

S.265. 2) S. ebend. Bd. I S. 39 und gegen die falsche Ansicht von Nitzsch (neuestens von G. von Zezschwitz, Der Kaisertraum des Mittelalters, Leipzig 1877 S. 18 ohne Kenntniß der Quellen wiederholt) über die Stellung des Erzbischofs Raynald von Cöln zu Friedrich I. ebend. Bd. III S. 329.

3) Huillard-Bréholles, Vie et correspondance etc. 163.

4) Z. B. Frideric II. ep. Huillard-Bréholles, Hist. dipl. tom. V 1 157, tom. III 39, 51, tom. IV 1 59, 125, tom. VI 1 2, 3.

5) Ueber Friedrich I. s. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III S. 516, 517. Was Friedrich II. angeht s. z. B. Huillard-Bréholles, Hist. dipl. tom. III 268. (Lorenz in H. von Sybels Hist. Zeitschrift Bd. XI S. 350) tom. IV 1 410 (vergl. Préface et Introduction CDXC Vie et correspondance etc. 162), tom. V 1 348 (über die beiden Lichte) ib. 351.

6) Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrichs II. und seiner Reiche 1212 bis 1235 S. 349 S. 370 fd., der das oberflächliche Gerede bei Alfred de Chambrier, Die letzten Hohenstaufen und das Papstthum, Basel 1876 S. 9 im Voraus widerlegt hat S. 367. — Lorenz in H. von Sybels Histor. Zeitschrift Bd. XI S. 338 fd.

7) Huillard-Bréholles l. l. tom. IV 1 p. 3.

8) Darstellung des Inhalts unter Benutzung der Ausgabe des Gesetzbuchs Constitutiones regum utriusque Siciliae mandante Friderico II. Imperatore per Petrum de Vinea concinnatae etc. Neapoli 1786 bei Winkelmann, De regni Siculi administratione und Geschichte Kaiser Friedrichs II. 1212—1235 S. 347 fd.

9) S. Anmerk. 7. Vergl. Friderici epp. Huillard-Bréholles tom. V 1 348, 358.

10) Vergl. Petri de Vinea ep. Huillard-Bréholles, Vie et correspondance etc. 426. — Gregors VII. Ansicht Registr. VIII 21.

S.266. 11) Prooemium l. l. p. 2 Sicque ipsa rerum necessitate cogente nec minus divinae provisionis instinctu principes gentium sunt creati, per quos posset licentia scelerum coerceri; qui vitae necisque arbitri gentibus qualem quisque fortunam sortem statumque haberet velut executores quodammodo divinae providentiae stabilirent, de quorum manibus ut villicationis sibi commissae perfecte reddere valeant rationem.

12) In dem Prooemium wird dieser Gedanke nicht ausgesprochen, sondern derjenige, welchen der Schluß der Anmerk. 11 mitgetheilten Stelle enthält, wohl aber in anderen Urkunden z. B. Huillard-Bréholles, Hist. diplom. tom. VI 1 335 Manifest vom 31. Juli 1245 — per quam Imperator Romanus, imperialis rector et dominus lese majestatis crimine dicitur condemnatus, per quam ridiculose legi subjicitur, qui omnibus legibus imperialiter est solutus etc. Huillard-Bréholles, Vie et correspondance etc. 146.

13) Ep. Hist. diplom. tom. VI 2 685.

14) Ib. tom. V 1 162 Sed quamquam soluta etc. S. Anmerk. 18 und Anmerk. 11.

15) Prooemium (s. Anmerk. 7, 11) Praesentes igitur — — — assumi. (H. d. tom. IV 1 186.) Cf. Ep. Petri de Vinea bei Huillard-Bréholles, Correspondance etc. N. 107 p. 425 juris conditor, justitiae conservator, potentiae filius mundum perpetua relatione gubernat.

16) Ib. cassatis in Regno praedicto legibus et consuetudinibus his nostris constitutionibus adversantibus antiquatis etc. tom. IV 1 39 — subjectorum consuetudines radicitus exstirpare.

17) Ib. tom. IV 1 59, 125.

18) Ib. tom. V 1 162. Sed quamquam soluta imperialis a quibuscunque legibus sit majestas, sic tamen in totum non est exemta judicio rationis, que juris est mater, quod velit et debeat irrationabilis judicari. Ab observatione quoque cujuslibet rationis intentio nostra discederet, si etc. Cf. Ep. Petri de Vinea N. 107 bei Huillard-Bréholles, Vie et correspondance etc. p. 426 — et cuncta sub juris ordine limitaret etc.

18a) S. die denkwürdige, Anmerk. 18 citirte Ep. Petr. de Vin. und N. 14 ebend. p. 313. S.267.

19) Huillard-Bréholles, Hist. dipl. tom. V 1 358 subesse justitie et servire judicio libertatem etc. tom. VI 1 387.

20) Ib. tom. IV 1 4, 39, 186.

21) Soviel ich sehe, nicht durch eine einzelne Stelle zu belegen; aber der Gedanke ist nach meiner Meinung ächt Friedericianisch. Die Anmerk. 17, 18 citirte Epistel Peters von Vinea prägt denselben nur in anderen Worten aus.

22) Huillard-Bréholl. Hist. dipl. tom. V 1 157, tom. VI 1 3, tom. VI 1 387.

23) Derselbe Préface et Introduction DVII. Vie et correspondance etc. 205

24) Ep. Petri de Vinea a. a. O. S. 426. Bibliothek des literärischen Vereins in Stuttgart Bd. XVI Anh. 61. Huillard-Bréholles l. l. tom. VI 1 279. Vergl. Anmerk. 23.

25) Ep. magistri Salvi ad curiales. Huillard-Bréholles, Vie et correspond. etc. N. 109 p. 428 Adest etiam cooperator ejus et vicarius constitutus in terris Romanus princeps nominis et honoris, cujus divina mens in manu Dei est etc. Ep. Petri de Vin. ebd. N. 14 p. 313 — quando ejus vicarius, pater orbis etc.

26) Ebd. Recogitent etc. N. 14 und N. 107 p. 426. S.268.

27) Ebd. p. 425 Nunc siquidem terra et pontus adorant et aethera satis applaudunt etc

28) Huillard-Bréholles, Hist. dipl. tom. V 1 378. Vie et cor. etc. p. 208.

29) S. Dirksen, Lexicon manuale Latinitatis fontium juris civilis Romani s. v. sacer.

30) S. meine Geschichte Alexanders III. und die Kirche seiner Zeit Bd. III S. 516. — Lorenz in H. von Sybels Hist. Zeitschr. Bd. XI S. 347—349.

31) S. Anmerk. 25, 26.

32) Ep. Anonymi Hist. dipl. VI 1 279 Bibliothek des literärischen Vereins in Stuttgart Bd. XVI Anh. 61. S.269.

33) Ib. 278 immutator saeculi etc.

34) Ep. encycl. Innocentii IV. l l. VI 1 397 Antichristi similis et praecursor.

35) Ep. Innocentii IV. Bibliothek u. s. w. Bd. XVI Anh. N. 8 S. 88, 90. Huillard-Bréholles, Vie et corresp. etc. p. 168—173, 195—197.

VI.

1) Huillard-Bréholles, Hist. dipl. tom. VI 1 279 facit sibi pedes a praesulibus et clericis osculari. Vergl. Cap. VI Anmerk. 27.
2) Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrichs II. 1212—1235 S. 312, 317. Huillard-Bréholles, H. d. Préface et Introduction CCCLXXXVI.
3) Vergl. das Absetzungsdecret des Papsts Innocenz IV. Huillard-Bréholles, H. d. VI 1 325. Ebd. über die Eunuchen.
4) S. Anmerk. 2. Nicolaus de Jamsilla, Historia de rebus gestis Friderici II. Muratori, Script. R. It. tom. VIII 522.
5) Huillard-Bréholles, H. d. Préface et Introduct. CCII, CCCLXXXVI.
6) Ebd. CCII.
7) Boehmer, Regista Imp. p. XXXVI.
S.270. 8) Fr. von Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, dritte Auflage Bd. III S. 289.
9) Huillard-Bréholles H. d. tom. V 1 486, 487. Préface et Introd. CXC, CLXXXIX. Schirrmacher a. a. O. Bd. IV S. 395.
10) Die Verse in der Bibliothek des literärischen Vereins Bd. XVI Anh. S. 127 Impius — — talentis.
11) Ep. Geroldi patr. Hierosol. Huillard-Bréholles, H. d. tom. III 104. Préface et Introduction CLXXXIX, CXCII. Salimbene Chr. 170.
12) Wegele, Dante Alighieris Leben und Werke, zweite Aufl. Jena 1865 S. 36, 40, 41.
13) F. von Raumer a. a. O. Bd. III S. 289, 291. Ueber die Feste in Padua im März 1239 Rolandinus Patav. de factis in Marchia Tarvisiana lib. IV cap. IX. Murat. l. l. tom. VIII. Ueber den Reichthum und das Finanzsystem Friedrichs II. s. Winkelmann a. a. O. S. 359.
14) S. Anmerk. 1 u. Cap. V Anmerk. 27.
15) Ep. Gregorii IX. Huillard-Bréholles H. d. tom. V 1 459, cf. ib. tom. III 51, 54, 128, tom. VI 1 325.
16) Ep. Anon. l. l. tom. VI 1 288. Préface et Introd. CC.
17) Ib. 280. Salimbene, Chronic. 169.
18) Huillard-Bréholles, Vie et corresp. etc. 157.
S.271. 18[a]) Vita Gregorii IX. Murat. Script. Rer. Italic. tom. III 1 585 Hoc quidem ipse de Graecorum et Arabum conversatione suscepit, qui — — — ex constellationibus mentientes etc.
19) Huillard-Bréholles, Préface et Introduction CXCV.
20) Renan, Averroes 287, 288.
21) Cf. Nicolaus de Jamsilla Murat. Script. R. I. tom. VIII 522.
22) Huillard-Bréholles, Préface et Introduction DXXIX, DXXX.
23) Ep. Imperat. ad Theodor. Historia diplomat. tom. V 1 750. Theodori ep. ad Petrum de Vinea s. Vie et corresp. 347.
24) Derselbe, Préface et Introduction DXXX.
25) Ebend.
26) Chronic. Pipp. lib. II cap. L Murat. l. l. tom. IX. — Hauréau, De la phil. scol. tom. I 470.
27) Chronic. Placent. ed. Huillard-Bréholles p. XXI Salimbene 169.
S.272. 28) Jourdain, Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d'Arisôt. ed. II 433. Hauréau a. a. O. t. I 456, 467. Huillard-Bréholles, Préface et Introduction DXXV. — Hist. dip. tom. IV 1 381—385.
29) Rogeri Bacon. Compend. studii c. VIII Op. ined. ed Brewer 472 Charles 328. Ueber Michaels eigene Werke s. Hauréau a. a. O. S. 469 Renan a. a. O. 162, 206 Huillard-Bréholles, Préface et Introd. DXXV. — Gregors IX. Brief über ihn Potthast N. 7888. Seine Uebersetzung von Avicennae liber de animalibus handschriftlich in Venedig Valentinelli, Bibl. man. S. Marci Venet. tom. I 58.

30) Renan a. a. O. 211, 212. Charles a. a. O. 329.
31) Roger. Bacon. Compend. studii phil. l. l. p. 470.
32) de Rossi, Manuscripti cod. hebr. etc. Parmae 1803 tom. II 162, 163 Huillard-Bréholles, Préface et Introd. DXXVI
33) Wolf, Vier griech. Briefe des Kaisers Friedrich II. S 4, 5.
34) Ueber die dem Juden Juda ben-Salomo Cohen vorgelegten Fragen s. Huillard-Bréholles, Préface et Introd. DXXVI Renan a. a. O. 187. Andere Beispiele des Fragens s. bei Reinaud, Extraits d. historiens arabes relatifs aux croisades 429, 431, 432, Röhricht a. a. O. S. 73 Anmerk. 197 S. 74 Anmerk. 199.

VII.

1) S. Anmerk. 2.
2) Amari, Questions philosophiques adressées aux savants Musel- S.273. mans par l'empereur Frédéric Journal asiatique cinquième série Paris 1853 t. I 240 s. — Aus welchem Grunde Renan a. a. O. S. 289 das Jahr 1240 genannt hat, ist mir unbekannt.
3) Amari (s. Anmerk. 2) 265. S.274.
4) Ebend. 266.
5) Ebend.
6) S. S. 261.

VIII.

1) Fr. von Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, dritte Aufl. Bd. III S. 426. Schirrmacher a. a. O. Bd. III S. 10 fd. Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrichs des Zweiten und seiner Reiche 1235—1250 S. 15 f. S. 26 f.
2) Büdinger in H. von Sybels Histor. Zeitschrift 1864 Bd. XII S. 377.
3) Winkelmann a. a. O. S. 126. Potthast p. 907. 908.
4) Huillard-Bréholles, Hist. dip. tom. V 1 295—307.
5) Winkelmann a. a. O. S. 132 Anmerk. 2 Huillard-Bréholles l. l. S.276. tom. V 1 327—340. Die berühmte im Text in Deutscher Uebersetzung angeführte Stelle ebd. 339, 340.
6) Ib. 329. — Vita Gregorii IX. Murat. Script. Rer. Italic. tom. III 1 585. Chronic. Sampetrin. ad a. 1252. Mencken, Script. Rer. Germ. tom. III 264.
7) Ib. tom. V 1 460 — qui diebus istis a dicto Friderico eum asse- S.277. rente in utero Virginis minime descendisse — — impugnatur etc.
8) Ib. tom. III 24 Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrichs des Zweiten und seiner Reiche 1212—1235 S. 282: am 10. November.
9) Winkelmann a. a. O. S. 330 fd.
10) Huillard-Bréholles tom. III 1 224.
11) Ib. tom. III 1 104.
12) Ib. tom. III 1 298.
13) Ib. tom. V 1 249.
14) Ib. tom. V 1 286 Winkelmann II S. 128.
15) Ib. tom. V 2 1053. S.278.
16) Fr. von Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Dritte Auflage Bd. IV S. 41 fd.
17) Ib. tom. VI 1 347 (Schirrmacher a. a. O. Bd. IV S. 308).
18) Ep. Anon. ib. tom. VI 1 278 Bibliothek des literärischen Vereins in Stuttgart XVI Anh. S. 61.
19) Ib. 285 Bibliothek u. s. w. Anh. S. 73.

S.279. 20) Ib. 289. Salimbene, Chron. 169.

21) Matthaeus Paris, Chron. Mansi, Coll. ampl. concil. tom. XXIII 635. Hefele, Conciliengeschichte Bd. V 985. Lorenz, Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert Bd. I S. 35 fd.

22) Huillard-Bréholles l. l. tom. V 1 340 — praesumpsit, quod omnes fatui sunt, qui creduut nasci de Virgine Deum, qui creavit naturam et omnia, potuisse. Hanc haeresim illo errore confirmans, quod nullus nasci potuit etc.

S.280. 23) Matthaeus Paris l. l. Schirrmacher a. a. O. Bd. IV S. 128.

24) Huillard-Bréholles l. l. tom. VI 1 321.

25) Ib. 325.

IX.

1) Matthaeus Paris ad a. 1239. Fr. von Raumer a. a. O. Bd. III S. 161. Schirrmacher a. a. O. Bd. III S. 161.

2) Alberici monachi trium fontium Chron. Pertz, Script. t. XXIII 949 lin. 31.

S.281. 3) Ludovici Reg. ep. ad Patrum de Vinea. Pet. de V. ep. I 12 p. 120 ed. Ambergae 1619.

4) Matth. Paris ad a. 1239. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 2 S. 142 § 55 Anmerk. 24.

5) Matth. Par. ad a. 1239. Fr. v. Raumer a. a. O. Bd. III S. 659, 660. Winkelmann a. a. O. I S. 314 Anmerk. 3 II S. 135.

X.

S.282. 1) S. 262. (Anm 1 gehört zu S. 282 Zeile 10.)

2) Huillard-Bréholles l. l. tom. III 126, 272, 283, tom. V 1 35, 45, 51, 53, 100, 193, 194.

3) Pertz Leg. tom. III 357 Huillard-Bréholles, Préface et Introduction CCI.

4) Matth. Paris ad a. 1251. Huillard-Bréholles a. a. O.

5) Ep. Manfredi Baluzii Miscell. tom. I 175.

6) Huillard-Bréholl. l. l. tom. V 1 348.

7) Ib. tom. VI 1 336.

S.283. 8) Ib. tom. V 1 349 per quem signa mirabilia fecit.

9) Ib. tom. III 93.

10) Potthast N. 9929.

11) Boehmer Reg. p. 166. Huillard-Bréholles, Préface et Introduction CC. Vie et correspondance 205.

12) Huillard-Bréholles, Preface etc. CC.

13) In der S. 262 vorausgesetzten, Anmerk. 14 citirten Stelle.

14) Huillard-Bréholles. Hist. dipl. tom. VI 1 393, Vie et correspondance 199.

15) Ib. tom. VI 1 397.

S.284. 16) Wadding, Annal. Minorum tom. II 426.

17) Brief Gregors IX. an den Bischof von Olmütz Sbaralea Bullarium Franc. tom. I 211 Bulla canon. ib. 214. Huillard-Bréholles, Vie etc. 205. — Ep. Alexandri IV Sbaralea l. l. tom. II 35, 36.

XI.

S.285. 1) Huillard-Bréholles, Hist. dipl. tom. VI 1 393, 468 reducantur ad statum ecclesie primitive etc.

2) Ib. tom. III 93. Vie et c. 205.
3) Schirrmacher a. a. O. Bd. II S. 193—199, S. 201, S. 211—215, Winkelmann I S. 306.
4) Greg. ep. Huillard-Bréholles l. l. tom. III 24, Schirrmacher a. a. O. S. 286.
Bd. II S. 141.
5) Winkelmann I S. 167, Büdinger in H. von Sybold Historischer S. 287.
Zeitschrift Bd. XII 1864 S. 366.
6) Winkelmann II S. 131, Schirrmacher a. a. O. Bd. III S. 71.

XII.

1) S. oben S. 266, 275.
2) S. Bd. I S. 257, 258. S. 288.
3) Huillard-Bréholles, Préface et Introduction CDLXXXVIII Son indifference, son incredulité en matière de foi nous est revelée (?) par la nature de sa correspondance littéraire. Toutefois ce scepticisme ne sortait pas d'un petit cercle de confidents intims. L'écrivain libre penseur pouvait s'éloigner des idées dominants; le souverain gouvernant des peuples chrétiens, parmi les quelles les sujets muselmans ne formaient qu'une infime minorité, respectait en apparence le dogme et le culte établis. Vergl. CXCIX, CCIII. Etwas anders urtheilt derselbe Autor Vie et correspondance de Pierre de la Vigne p. 158.
4) Chronic. Sampetrinum Menck. Script. Rerum Germanic. tom. III 264, Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, erster Band, Erfurter Denkmäler, Halle 1870, p. 84. Martinus Minorita Eccard, Corp. historic. medii aevi tom. I 1625.
5) S. 270 unten. S. 289.
6) Alberici monachi trium fontium Chron. Pertz Script. tom. XXIII 944 lin. 20.
7) Fr. von Raumer a. a. O. dritte Aufl. Bd. III S. 439.
8) Ebend.
9) Salimbene, Chronic. p. 168, 317.

XIII.

1) Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge Bd. I S. 37, 51. S. 290.
2) Ep. Gregorii IX ap. Raynald ad a. 1232 § 43, Winkelmann II S. 20 Anmerk. 2. Ej. ep. Huillard-Bréholles tom. IV 2 810, tom. V 1 335. — Cf. tom. VI 1 288, Préface et Introduction CCCLXXXIII s.
3) Winkelmann a. a. O. I S. 288, Röhricht a. a. O. S. 31, 37.
4) Winkelmann a. a. O. I S. 305, Röhricht a. a. O. S. 33, 41, 49 — S. 291.
Lorenz in H. v. Sybels Histor. Zeitschrift Bd. XI S. 336..
5) Amari, Bibliotheca Arab. — Sicula p. 515. Die Uebersetzung der folgenden Stelle ist die von Röhricht a. a. O. I S. 92 mitgetheilte, nach dem Urtheile meines hiesigen Herrn Collegen Wüstenfeld unter den vorhandenen die treueste.
6) Röhricht a. a. O. I S. 93. S. 292.
7) Schirrmacher a. a. O. Bd. II S. 206.
8) Winkelmann I S. 313.
9) Schirrmacher a. a. O. Bd. II S. 205 fd., Fr. v. Raumer a. a. O. Bd. III S. 439.
10) Röhricht a. a. O. I S. 25, 44, 47, Winkelmann I S. 309.
11) Schirrmacher a. a. O. Bd. II S. 205. S. 293.

S. 294. 12) S. S. 269—272.
13) Als Kreuzfahrer hat Friedrich II. sich selbst betrachtet, s. Röhricht a. a. O. I 23, 43. Von Seiten der Curie wurde seine Expedition nicht als Kreuzfahrt anerkannt, s. ebend. 41, 42, 49. — Vergl. Lorenz in H. v. Sybels Histor. Zeitschrift Bd. XI 333.
S. 295. 14) Röhricht a. a. O. S. 74 Anmerk. 3 S. 98, Winkelmann I S. 311 Anmerk. 3. S. 313 Anmerk. 4.

XIV.

S. 297. 1) Natürlich nur in relativem Sinne. S. Bd. I Vorrede S. XIII.
2) Dafür in neuerer Zeit sehr Wenige, wie Lorenz in H. von Sybel Histor. Zeitschrift Bd. XI S. 320.
3) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte zweiten Bandes zweite Abtheil. S. 143 §. 55 Anmerk. 24.
4) S. oben S. 289.
S. 298. 5) Vergl. Gieseler a. a. O. f. Anmerk. 3.
6) S. oben S. 18.
7) Renan, Averroes 295, 297.
8) Ebd. S. 295.
9) Vergl. Bd I Viertes Buch Cap. XI S. 227.
10) Vergl. Alberici mon. Trium font. Pertz, Script. t. XXIII 944 ad a. 1239. — Renan a. a. O. S. 297 Anmerk. 1.
11) S. S. 271.
S. 300. 12) S. S. 163.
S. 301. 13) S. oben S. 288.
14) De impostura religionum breve compendium sive de tribus impostoribus, herausgeg. von Genthe, Leipzig 1833. De tribus impostoribus. Anno MDIIC. Zweite mit einem neuen Vorworte versehene Ausgabe von Emil Weller. Heilbronn 1876.
15) S. Genthe und Weller (Anmerk. 14) in den Einleitungen, Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Bd. I S. 339. Huillard-Bréholles, Vie et correspondance de Pierre de la Vigne 156.
16) S. S. 65.
17) Gesammtabenteuer, herausgeg. von F. H. von der Hagen, Stuttgart und Tübingen 1850, Bd. II S. 647, Bd. III S. CLXV. Landau (s. Anm. 18) S. 143.
S. 302. 18) Marcus Landau, Die Quellen des Decamerone. Wien 1869, S. 64, 142, 143. Renan, Averroes 294. — Literatur über Lessings Nathan von Naumann, Programm der Annen-Real-Schule zu Dresden 1867.
S. 303. 19) Landau a. a. O. S. 65 S. 142, 143.
20) Hase, Das geistliche Schauspiel. Geschichtliche Uebersicht, Leipzig 1858. S. 250. Landau a. a. O.
21) Giovanni Boccaccio, sein Leben und seine Werke, von Landau, Stuttgart 1877, S. 123 fd.
22) Decamerone I 3.
22a) Kuno Fischer, Lessings Nathan der Weise, zweite Auflage, Stuttgart 1872, S. 15.
23) S. S. 115.
S. 304. 24) S. S. 116.
25) Gesta Romanorum, herausgeg. von Adelbert Keller, Stuttgart und Tübingen 1842, S 141 Cap. 89. Damit zu vergleichen das Provençalische Gedicht Li dis dou vrai aniel. Die Parabel von dem ächten Ringe, Französische Dichtung des dreizehnten Jahrhunderts aus einer Pariser Hand-

schrift zum ersten Male herausgegeben von Adolf Tobler, Leipzig 1871, Schuchardt, In dem neuen Reich, 1871. Bd. II S. 481.

26) Pseudo-Joachimi interpretatio prophetae Jeremiae, Blatt 50, 1, 2, 4, cf. Bl. 23, 4, Bl. 40, 3. Engelhardt, Kirchenhistorische Abhandlungen S. 54. Friederich in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Bd. II S. 485 fd.

27) Salimbene, Chronic. ad a. 1284 p. 307. Petri Olivi Excerpta ex Postilla Baluzii Miscell. tom. I 253. Martin. Minorita Eccard, Corp. hist. medii aevi tom. I 162. Schirrmacher, Kaiser Friedrich II. Bd. IV 34. Georg Voigt, Die Deutsche Kaisersage in H. von Sybels Historischer Zeitschrift Bd. XXVI (1871) S. 139 fd. S. oben S. 215 Siebentes Buch Cap. XI.

Verbesserungen.

Band I.

Erstes Buch XVI. Anmerk. 15 S. 278 ist das Citat aus Augustin so zu verbessern: de ordine lib. II cap. IX § 26 ed. Venet. tom. I 410.

Zweites Buch IX Anmerk. 20 S. 289 statt Ista non attendatis l. attendentes.

Ebd. Anmerk. 22 Z. 5 statt homines dedisse l. Deum dedisse.

Im Text S. 118 Z. 10 v. u. statt dieser von jener l. vor jener.

S. 129 Z. 7 v. u. statt Gläubiger l. Gläubige.

Band II.

S. 35 Z. 13 v. u. statt der oben erwähnten Sirvente l. des oben erwähnten Sirventes.

S. 282 v. o. ist dem Worte oben die auf die Anmerkung verweisende Zahl 1 beizufügen.

S. 296 Z. 3 v. u. statt vorhanden ist l. vorhanden sind, ebd. letzte Z. statt verkürzt l. verbürgt.

S. 297 Z. 5 v. o. statt bewahrheitete l. bewahrheitet;

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.

